محمد عبدالوهاب بحیری

حیله‌های شرعی

ناسازگار با فلسفهٔ فقه

ترجمهٔ حسین صابری



بسم الله الرحمن الرحیم

حیله های شرعی: ناسازگار با فلسفه فقه

نویسنده:

محمدعبدالوهاب بحیری

ناشر چاپی:

بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

حیله های شرعی: ناسازگار با فلسفه فقه

مشخصات کتاب

سرشناسه : بحیری، محمدعبدالوهاب

عنوان و نام پدیدآور : حیله های شرعی: ناسازگار با فلسفه فقه/ محمدعبدالوهاب بحیری؛ ترجمه حسین صابری

مشخصات نشر : مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی، ۱۳۷۶.

مشخصات ظاهری : ص ۵۵۶

یادداشت : عنوان اصلی: الحیل فی شریعه الاسلامیه و شرح ماورد فیها من الایات و الاحادیث ...

یادداشت : فهرستنویسی براساس اطلاعات فیپا (فهرستنویسی پیش از انتشار).

یادداشت : چاپ اول: ۱۳۷۶؛ ۱۱۵۰۰ ریال:۵-۰۷۶-۴۴۴-۹۶۴ ISBN

یادداشت : کتابنامه

موضوع : حیل (فقه)

شناسه افزوده : صابری، حسین، ۱۳۴۵- ، مترجم

شناسه افزوده : بنیاد پژوهشهای اسلامی

رده بندی کنگره : BP۱۹۸/ب ۳ح ۹۰۴۱ ۱۳۷۶

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۷۸۵

شماره کتابشناسی ملی : م ۷۶-۶۲۷۱

مقدمه

إِلَيْهِ يَصْعَدُ الكَلِمُ الطَّيِّبُ وَ الْعَمَلُ الصّالِحُ يَرْفَعُهُ، وَ الَّذِينَ يَمْكُرُونَ

السَّيِّئَاتِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ، وَ مَكْرُ اولئِکَ هُوَ يَبُور

سخن و عقیده پاک به سوی او بالا- می رود و کردار نیک است که آن را بالا- می برد. کسانی که به حیله و تبهکاری می پردازند آنان را عذابی دردناک است و مکرشان نیز بی حاصل می ماند.

(فاطر / ۱۰)

إِنَّمَا الأَعْمَاَلُ بِالنِّیَّاتِ، وَ إِنَّمَاَ لِکُلِّ امْرِءٍ مَاَنَوَی

کرده ها به نیتهاست، و برای هر کس است آنچه خود نیت کرده است.

(حدیث نبوی)

(آماده چاپ سوم ۱۳/۲/۷۶))

ص:۱

اشاره

فهرست مطالب

ص:۸

یادداشت مترجم

آیین اسلام همانند دیگر آیینهای آسمانی برای مصالح حال و آینده بندگان وضع شده است. دلیل

این سخن نیز آن است که وضع شریعت و احکام فقهی یا می بایست عبث و بیهوده باشد و یا هدفدار

و دارای یک فلسفه مشخص. فرض اول به حکم ادله ای که می گوید خداوند از عبث و بیهودگی در احکامش منزّه و پیراسته است باطل است و بنابر این تنها فرض دوم می ماند و آن این که احکام شرع برای مصالح بندگان وضع شده اند.

اندک مطالعه ای در کتاب خدا و سنت رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سیره و اخبار امامان شیعه علیهم السلامبرای رسیدن به این حقیقت بسنده می کند که احکام شرع بیهوده و گزافه نیست، بلکه هدفی معین را تعقیب می کند.

هدفمندی نه فقط ویژگی نظام تشریعی اسلام است، بلکه ویژگی کتاب تکوین نیز همین است، و

از دیگر سوی هر کتاب تشریع و تقنینی نیز باید که از این ویژگی برخوردار باشد.

وجود احکام معلَّل بسیاری در قرآن و حدیث - صرف نظر از این که آیا می توان این تعلیل را تعمیم داد یا نه و شرط این تعمیم چیست - خود گواه روشن تبعیت احکام از مصالح و مفاسد است. چونان که از مطاوی کلام مجتهدان در مباحث قطع و اعتبار امارات و همچنین بحث عقل و مستقلات یا غیر مستقلات عقلیه بر می آید، از دیدگاه اصولیین شیعه نیز احکام تابع مصالح و مفاسد هستند. در این نکته میان اصولیین اختلافی نیست و شاید اخباریین هم به رغم همه انکار لفظی در عمل این کلیت را که در احکام شرع مصلحتی هست پذیرفته باشند. آنچه در این میان محل نزاع و اختلاف قرار می گیرد توانایی عقل در کشف این ملاکها و مصلحتها و مفسده ها و اعتبار یا حجیت این کشف یا حکم به ثبوت ملازمه میان عقل و شرع است. نائینی پس از بیان این که اخباریین و نیز

برخی از اصولیین به انکار ملازمه پرداخته اند به دفاع از ملازمه میان حکم شرع و حکم عقل بر

می خیزد و می گوید:

«پس از اعتراف به تبعیت احکام از مصالح و مفاسد و پس از اعتراف به ادراک این مصالح و مفاسد به وسیله عقل راهی برای منع ملازمه نمی ماند».(۱)

همو در جایی دیگر می گوید:

«هیچ راهی برای انکار این حقیقت وجود ندارد که احکام از مصالح و مفاسدی که در متعلقات آنها

وجود دارد تبعیت می کنند و در افعال انسان صرف نظر از امر و نهی شارع مصالح و مفاسدی نهفته است و همین مصالح و مفاسد علل و مناطهای احکام هستند».(۲)

بحث از علل احکام یا مناطهای احکام و یا حکمت حکم چیزی است که در فقه شیعه نیز از آن سخن

به میان می آید. برای نمونه امام خمینی قدس سره در کتاب البیع، آنجا که سخن از حیله های گریز از ربا مطرح می شود به علت تحریم ربا می پردازد و این علت یابی را مقدمه ای بر حکم به بی اثر بودن حیله های گریز از ربای قرضی قرار می دهد. امام پس از آوردن آیه «وَاِنْ تُبْتُمْ فَلَکُمْ رُؤُوسُ اَمْوالِکُمْ لا تَظْلِمُونَ وَ لا تُظْلَمُونَ»(۳) می گوید:

«روشن است که همین ظلم و فساد ربا ایجاب کرده است که خداوند به حرمت آن حکم کند. بنابراین به دلالت ظاهر آیه، حرمت معلول ظلم و ظلم علت یا حکمت حرمت است.

در روایت محمد بن سنان نیز آمده است که امام رضا علیه السلام به وی چنین نوشت: علت حرمت ربا، نهیی است که خداوند از آن کرده و همچنین تباهی اموالی است که در آن وجود دارد؛ چه وقتی انسان یک درهم را به دو درهم بخرد ثمن درهم تنها یک درهم است و آن درهم دیگر باطل است... علت

حرمت ربا در نسیه نیز از میان رفتن نیکوکاری، از میان رفتن اموال، رغبت مردم به سود، وانهادن قرض از سوی مردم و همچنین فساد و ظلم و تباهی اموالی است که در آن هست.

همچنین در صحیحه هشام بن حکم است که درباره علت تحریم از امام صادق علیه السلامپرسید و امام علیه السلام فرمود:

«اگر ربا حلال بود مردم داد وستد و کارهایی را که بدان نیاز دارند وامی نهادند. پس خداوند ربا را حرام

۱- ر.ک. کاظمی خراسانی، محمد علی، فوائد اصول تقریرات آیه الله محمد حسین نائینی، قم، موسسه النشر اسلامی، ج ۳،

ص ۶۲.

۲- ر.ك.: كاظمی خراسانی، محمد علی، فوائد اصول تقریرات آیه الله محمد حسین نائینی، قم، موسسه النشر اسلامی، ج ۳، ص ۵۹.

۳- بقره/ ۲۷۹ : اگر توبه کنید سرمایه هایتان از آن خود شماست، نه ستم می کنید و نه به شما ستم می شود.

کرد تا مردم را از حرام بگریزاند و به سوی حلال و به تجارت و دادوستد براند.»(۱)

به هر روی نمونه هایی از این دست که در جای جای فقه پراکنده است و شما نیز در این کتاب به پاره ای از آنها بر می خورید حکایت از این دارد که مسأله «هدف تشریع» یا «فلسفه فقه» از اولیات باب تشریع است، چونان که این نیز از حقایق روشن درباره نظامهای حقوقی است که نظام حقوقی

متکامل آن است که هدفی معین را تعقیب می کند و برای رسیدن به این هدف قواعد و اصولی روشن دارد.

افزون بر این، یکی از دیگر ویژگیهای یک نظام حقوقی و قانونی درست، عدم تناقض داخلی و

نبود ناهمگونی در آن است. این نه نکته ای تازه است که حقوقدانان در عصر حاضر بدان رسیده

باشند، بلکه حقیقتی است که در متن شریعت مورد توجه قرار گرفته است. قرآن کریم آنجا که به پاسخگویی این شبهه کافران بر می خیزد که گفته اند قرآن از نزد خدا نیامده است، می فرماید: «وَ لَوْ كانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللّهِ لَوَجَدُوا فيه اخْتِلافاً كَثيراً»(۲)؛ یعنی آنچه از جانب خداوند است نباید گرفتار ناهمگونی و تناقض گویی باشد.

امیرمؤنان علیه السلام هنگامی که تناقض گویی برخی از کسان در مقام فتوا دادن را نکوهش می کند چنین می فرماید:

«در حکمی از احکام خداوند مسأله ای نزد یکی از آنان برده می شود و وی در آن به رأی خویش حکم می دهد. سپس همان مسأله نزد دیگری برده می شود و او نیز حکمی بر خلاف حکم آن یک می دهد.

آنگاه قاضیان نزد امامی که آنان را به قضاوت گماشته است گرد می آیند و او رأی همه آنها را تصویب می کند، با آن که خدایشان یکی است، پیامبرشان یکی است، کتابشان یکی است . آیا خداوند آنان را به اختلاف فرمان داده است و از او فرمان برده اند؟ یا آنان را از این بازداشته است و نافرمانی او کرده اند؟ یا خداوند دینی ناقص فرو فرستاده و در تکمیل کردن آن از ایشان کمک خواسته است؟ یا آن که آنان شریکان خدایند و حق دارند که بگویند و او نیز بپذیرد؟ یا آن که خداوند دینی کامل فرستاده و رسول در رساندن آن کوتاهی کرده است؟ خداوند خود می فرماید: (ما در این کتاب هیچ فرو نگذاشتیم). و در این کتاب تبیان هر چیز است و خداوند خود آورده است که هر جزء کتاب جزء دیگر را تصدیق می کند

و اختلافی در آن نیست».(۳)

۱- ر.ک.: خمینی، روح الله، کتاب البیع، قم، موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ج ۲، ص ۴۰۶ و ۴۰۷.

۲- نساء/ ۸۲ : اگر از جانب غیر خدا بود در آن اختلاف بسیار می یافتند.

۳- ر.ک.: سیدرضی، ابوالحسن محمد بن حسن، نهج البلاغه،با مقدمه صبحی صالح، خطبه ۱۸.

سیاق عمومی این سخن حکایت از آن دارد که آیین الهی اسلام نه می توانـد در درون خود ناهمگون باشـد و نه می توان از آن برداشـتهای متنـاقض و غیر متکی به اصول داشت - و البته این بخش اخیر بیرون از دایره موضوع کتـاب و یادداشت حاضـر است.

به هر روی تعارض در تشریع و تناقض در حکم نقصی است که در شریعت اسلام نیست و در فقه

نیز به این نکته نظری هست، و فقیهان نیز به استلزام تناقض گویی و تعارض در تشریع استدلال

کرده انـد. برای نمونه امـام خمینی قـدس سـره در همـان مسـأله حیله هـای فرار از ربـای قرضـی برای نفی این گونه حیله هـا به استلزام تناقض گویی از سوی شارع استدلال می کند و چنین می آورد:

«اگر گفته شود سـتاندن زیـاده به عنوان ربـا ظلم است و آنگـاه گفته شود زیاده را به کمک حیله و با تغییر دادن عنوان بسـتان، عرف تنافی و تناقض گویی را در این سـخن خواهد دید، نظیر آن که کسـی بگوید: شـرب خمر حرام است و رسول خدا صلی الله علیه و آله شارب خمر را لعن کرده ... و آنگاه بگوید این حرمت شـرب به واسطه فسادآوری و مست کنندگی است، سپس بگوید البته اشکالی ندارد شراب را در کپسول

بریزند و در حالی که همان نتایج بر آن مترتب است آن را به جای شرب بخورید، این یک تناقض گویی

و تنافی آوری در حکم شمرده خواهد شد؛ چه، صحیح نیست گفته شود شرب حرام است اما اکل حرام

نیست، و آنچه آن را علت حکم می گوییـد حکمت حکم است. همچنین درست نیست گفته شـود: فروش قرآن به کـافر حرام است و علت نیز آن است که قرآن در سـلطه کـافر قرار نگیرد، و آنگاه گفته شود هبه کردن قرآن اشـکالی نـدارد. آیا صـحیح است گفته شود بیع حرام است و هبه بیع نیست و علت علت حقیقی نیست، بلکه حکمت حکم است؟

مسأله مورد بحث ما نیز از این قبیل است؛ خداوند تعالی ربا را ظلم نامیده و اخبار نیز از این

سخن می گوید که علت تحریم نیز فلان و فلان است. سپس اخباری چند در این باره رسیده که

خوردن این ربا یا زیادتی به کمک حیله اشـکال نـدارد، در حالی که مفاسـد عیناً و بدون هیچ تفاوتی بر این نوع از خوردن نیز مترتب می شود. آیا چنین چیزی جز ناهمگونی در جعل و تناقض در قانون،

بلکه در متن گفتار است؟ و آیا می توان پذیرفت با همه مفاسدی که بر چنین کاری مترتب می شود

ائمه علیهم السلام این کار را به کمک حیله انجام می داده اند؟»(۱)

اگر این دو ویژگی نظام قانونی اسلام یعنی هدفمندی و هدفداری و نیز عدم تناقض داخلی را

لحاظ کنیم به پدیداری به نام «روح قانون» یا «فلسفه فقه و تشریع» توجه خواهیم یافت.

آیا هر قانونی می تواند یا باید روحی داشته باشد و این روح بر همه بخشها و اجزای آن سایه

۱- ر.ک.: کتاب البیع، ج ۲، ص ۴۱۵ و ۴۱۶.

گسترد؟ آیا قانون می توانـد در درون خود بندها یا بخشـهایی داشـته باشد که با این «روح» ناهمگونی و ناسازگاری کند یا آن را بکلی نقض کند؟ اگر در قانون بخشـی یا ماده ای وجود داشـته باشد که هدف آن قانون را نقض می کند تکلیف آن بخش یا ماده چیست؟

کتاب حاضر

کتـاب حاضـر به این پرسـش پاسـخ می دهـد که آیـا می توان با توسل به اطلاق یا عموم ظاهر دلیلی لفظی یا با بهره جسـتن از سکوت شرع در یک مسأله، کاری کرد که با روح شریعت ناسازگار باشد؟

اگر بپـذیریم که فلسـفه تشـریع عقـد بیع و مقررات ناظر بر آن رواج دادو سـتد درست در میان مردم است، آیا می توان شـمول قوانین شرعی بیع بر ماده یا تبصره ای را پذیرفت که این هدف را نقض می کند؟

اگر بپذیریم که فلسـفه تحریم ربا نفی زمینه های حرامخوری و راندن مردم به سوی بازار صـحیح و کار و کسب درست است، آیا می توان شـمول قوانین ناظر بر منع ربا یا قوانین عقود بیع و اجاره و هماننـد آن را بر تبصـره هایی پذیرفت که این فلسـفه را نقض می کند؟

اگر بپذیریم که هدف از تشریع مقررات زکات برخوردار شدن تهیدستان از حقوقی است که در

دارایی ثروتمنـدان دارنـد آیـا می تـوان وجود بنـدها و تبصـره هـایی را در این مقررات پـذیرفت که اگر بنـا باشـد همه از آنها استفاده – و به دیگر تعبیر سوء استفاده – کنند نه زکاتی بر جای می ماند و نه زکات دهی؟

آیا آنچه در برخی از متون شـرعی به نام «حیله» آمده و امروزه نیز در میان مردم رواج دارد از این نوع بندها و تبصـره هاست یا آن که در میان این حیله ها برخی از این نوعند و برخی نوعی دیگر؟

اگر این اخیر را به عنوان پاسـخ بپـذیریم آیـا میـان این دو نوع تفاوتی هست؟ و این تفاوت در چیست؟ و چگونه می توان حیله سازگار با فلسفه فقه را از حیله ناسازگار باز شناخت؟

این چیزی است که مؤلف در کتاب حاضر بدان پاسخ می دهد.

البته آنچه در این میان نیازمند بحث می ماند این است که آن «روح شریعت» و آن «فلسفه فقه» را چگونه می توان شناخت؟

ظاهراً در این مقوله – و دست کم در حد اظهارات رسمی و مکتوب در منابع – فقه سنی جلوتر از فقه شیعه است و دلیل آن نیز رواج بیشتر مباحث عقلی و اتکا بر منابعی چون قیاس و مصالح مرسله و سد و فتح ذرائع است.

بحث عقل و جایگاه آن در اصول فقه شیعه در مناسبتهای مختلف مطرح شده و مترجم بر این

باور است که به رغم همه جارو جنجالی که در نفی عقل در فقه یا اصول دیده می شود، عملاً شیعه در دو حوزه اصول و فقه – بویژه در حوزه اصول – به ملاکها و مناطهای عقلی روی آورده است و نزاع موجود بیش از آن که نزاعی واقعی باشد نزاعی لفظی و مثلاً بر سر این است که آیا جایگاه دلیل عقل در برابر دیگر ادله چیست، و البته این نزاع چیزی نیست که ماهیت بحث را خیلی دیگر گون کند.

محقق معاصر محمد تقی حکیم پس از بیان بحثی مستوفی درباره استحسان و حجیت درک عقل از مصلحت یا مفسده می گوید:

«حجیت مصلحت بسته به تفاوت ادراک عقل از آن تفاوت می یابد. اگر آن ادراک کامل باشد حجت است؛ چه در ورای قطع هیچ مجالی برای پرسش نیست».

وی سپس از محقق قمی در قوانین (ج ۲، ص ۹۲) نقل می کند که گفته است:

«نوعی از مصالح در شرع و به حکم قطعی عقل معتبر شمرده شده است، از این جهت که عقل مصلحتی خالی از مفسده را در آنها درک کرده است، همانند حفظ دین، جان، مال، عقل و نسل؛ شارع حفاظت از آنها را اعتبار کرده و به ترک آنچه به تباهی آنها می انجامد فرمان داده است».

حکیم سپس می افزاید:

«البته عقیده به حجیت این گونه مصالح، آن را دلیلی مستقل در برابر عقل قرار نمی دهد. بلکه این همان دلیل عقل است».(۱)

حکیم پیش از آن در بحث دلیل عقل چنین می آورد:

«نزد عالمان اسلام در حجیت آن چیزهایی که عقل مستقلاً به درک آنها نایل می آید جای هیچ اختلافی

نیست، نه در توانایی علل نسبت به ادراک و نه در حجیت مدرکات عقل».(۲)

وجود منابع استنباطی همانند قیاس منصوص العله نزد دانشوران شیعه، اعتقاد برخی همچون صاحب شرایع، محقق قمی، علامه کرکی و مظفر به این که «اصولاً تعدی از مورد منصوص العله به سایر مواردی که علت در آنها موجود است قیاس نمی باشد، بلکه از باب عموم ظاهر تحلیل است و عموم از نوع ظواهر است و حجیت ظواهر به بنای عقد ثابت است»(۳)، اعتبار تنفیح مناط نزد فقهای امامیه بر فرض قطعی بودن آن،(۴) اعتبار مناسبت حکم و موضوع(۵) ، حکم به وجوب مقدمات

۱- ر.ک. : حکیم، محمد تقی، الاصول العامه للفقه المقارن، قم، موسسه آل البیت، ۱۹۷۹ م. ص ۴۰۳.
۲- ر.ک. : حکیم، محمد تقی، الاصول العامه للفقه المقارن، قم، موسسه آل البیت، ۱۹۷۹ م. ص ۲۸۲.

۳- ر.ک. : جناتی، محمد ابراهیم، منابع اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی، تهران انتشارات کیهان، ۱۳۷۰، ص ۲۹۸.
۴- ر.ک. : جناتی، محمد ابراهیم، منابع اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی، تهران انتشارات کیهان، ۱۳۷۰، ص ۳۰۰.
۵- ر.ک. : جناتی، محمد ابراهیم، منابع اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی، تهران انتشارات کیهان، ۱۳۷۰، ص ۳۰۳ و ۳۰۴.

مفوته(۱) و یا حرمت مقدمه موصله به حرام(۲) و دهها مورد دیگر از این قبیل از اعتبار عقل در اصول و فقه حکایت شیعه دارد و به گونه ای به این نیز اشعار دارد که بیشتر نزاع بر سر نامگذاری است و نوعی ترس از به کار گرفتن منابعی با نامهای مشابه آنچه نزد اهل سنت هست در کار است.(۳)

۱- برای نمونه شیخ انصاری در مکاسب خود در قسم دوم از «چیزهایی که به واسطه حرمت مقصودِ آن حرام هستند» به «چیزهایی که هدف طرفهای معامله از آن منفعت حرام است» می پردازد و در سه مسأله فروع این عنوان را بر می رسد و در هر یک ادله قائلان به حرمت را می آورد. از جمله ادله ای که وی بدانها اشاره می کند اعانت بر گناه بودن، اکل به باطل بودن و همچنین ادله نهی از منکر و سپس ادله خاصی است که در هر مورد رسیده است ر.ک.: شیرازی، سید محمد، ایصال الطالب الی المکاسب، ج ۱، ص ۲۵۵ - ۳۱۴.

۲- ر.ک. : شیرازی، سید محمد، ایصال الطالب الی المکاسب، ج ۱، ص ۳۷۷.

۳- برای نمونه فتح و سدذرائع یا تبعیت مقدمه ازذی المقدمه در احکام خمسه چیزی است که صرف نظر از نزاعهای لفظی و اختلافهایی که به نامگذاری و رده بندی بحث بر می گردد، بسیاری بر اعتبار آن به عنوان یکی از منابع یا راههای شناخت احکام اتفاق نظر دارند، و آنچه در این باب مطرح است نزاع بر سر نامگذاری آن، بر سر اعتبار آن به عنوان یک منبع مستقل، و همچنین بر سر عقلی بودن یا شرعی بودن حکم مقدمه و عقاب و ثواب داشتن آن به نحو مستقل است. این مسأله که فقها و اصولیین امامیه سد ذرائع را در عمل اعتبار کرده اند چیزی است که بخوبی می توان در کتب فقه از آن نشان یافت. هم جناتی در منابع اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی این نظر را به گروهی از اصولیین امامیه نسبت می دهد و هم حکیم در الاصول العامه این را دیدگاه بیشتر اصولیین می داند. او در این باره می نویسد: «بیشتر اصولیین شیعه و سنی که ما سراغ داریم، به استثنای برخی ازمحققان متأخر به فتح و سدذرائع عقیده دارند، هر چند در حدود و مقدار معتبر و مقدار نامعتبر آن با همدیگر به اتفاق نظر نرسیده اند. حکیم سپس از محمد سلام مدکور در المدخل للفقه الاسلامی ص ۲۷۰ نقل می کند - و همین عبارت در منابع اجتهاد نیز آمده است - که می گوید: «واقعیت آن است که همه فقیهان اصل سدذرائع را پذیرفته اند و البته در مقدار استناد به آن اختلاف و در شیوه رسیدن به حکم از طریق آن تفاوت نظر دارند؛ چه دیده می شود بیشتر فقیهان در احکام فقهی در صورتی که وسیله ای متعیّن برای یک هدف مشخص باشد حکم هدف را به وسیله می دهند، اما اگر این وسیله تنها طریق متعین برای آن هدف نباشد [در این باره اختلاف دارند و] مشهور از امام مالک این است که در اینجا نیز ذریعه یکی از منابع احکام است. امام احمد نیز نظری نزدیک به این دارد و ابن قیم و ابن تیمیه هم از این دو پیروی کرده اند». حکیم پس از نقل این عبارت با اندک اشاره ای که به ضعف ادله دارد تنها این نکته را شایسته استثنا کردن و حاشیه زدن می داند که چرا سدذرائع را منبعی جداگانه در کنار سایر ادله دانسته اند، چرا که حکم ذریعه یا از صغریات عقل است و یا از صغریات سنت. جناتی نیز همین نکته را یادآور می شود که اعتبار کردن فتح و سدذرائع به عنوان یک دلیل مستقل «به نظر ما نادرست است؛ چون سدذرائع به تقریبی از صغریات مسأله سنت و به تقریبی از صغریات مسأله عقل به شمار می آید» ر.ک. : منابع اجتهاد، ص ۳۷۹.

به هر روی، صرف نظر از این که عقل حجت است یا نه، تفسیر این حجیت چیست، اندازه این حجیت و شروط اعتبار آن کدام است، بر این فرض که عقل یا نقل یا هر چیزی دیگر بتواند حقیقتی

به نـام «روح قـانون» را آشـکار سـازد، آیـا می توان این روح را نقض کرد؟ و آیا حیله می توانـد تا آن انـدازه پیش رود که به نقض این روح بینجامد؟

مؤلف در کتاب حاضر پس از بیان مقدماتی چند درباره حیله ومعنای آن، معیار باز شناخت حیله

جـایز و غیر جـایز و نیز اقسـام و احکام حیله به متن بحث وارد می شود و با آن که حیله را به دو گونه حرام و جایز قسـمت می کنـد، امـا بیشـتر بحث خود را بر محور حیله هـای حرام فرا روی می نهـد و دلیـل این کـار نیز آن است که آنچه بیشـتر مشکل آفرین شده و توجه و بررسی می طلبد حیله های حرامی

است که همه یـا بیشتر آنهـا نیز در نگاه نخست از پشتیبانی اطلاق یا عموم ادله و یا حتی ظهور خاص برخی از ادله نقلی حاکی از جواز برخوردار است. اما اگر درست توجه شود و انصاف داده شود

خواهیم دید حق آن است که که راه بر هر حیله که فلسـفه تشریع و روح قانون را نقض می کند بسته شود و آنگاه اگر در برابر این حرمت عموم یا اطلاقی هست در آن تخصیص و تقیید به عمل آید، اگر دلیل نقلی خاصی هست تأویل یا طرح شود و اگر هم اجماعی هست از آن روی برتافته شود، چونان

که امـام خمینی قـدس سره در ذیل بحث خود درباره حیله های گریز از ربا این گونه تصـریح می کنـد: «آن روایات (روایات حاکی از حیله و جواز آن)و آنچه لازمه مفادش به دست آوردن ربا و انجام حیله در ربا خوری است از آن دسته روایات است که معصوم علیه السلام در باره اش فرمود:

«ما خالف قول ربنالم نقله» یا «فهوزخرف» یا «فهو باطل» (آنچه با سخن پروردگارمان مخالفت داشته

باشـد ما آن را نگفته ایم – یا – آن بیهوده است – یا – آن باطل است)».(۱) امام همچنین اشتهار فتوایی موجود در این مسأله را نامعتبر می دانـد و با مثال آوردن مسأله منزوحات بئر بر این تأکید می کند که شـهرت و حتی اجماع حاصل به تخلل در اجتهاد فایـده و اعتبـاری نـدارد، و آنگـاه سـخن خود را به نقل این عبارت صاحب جواهر اسـتوار می سازد که می گویـد: «هیـچ بعید نیسـت آن مسـأله بر متقـدمان پوشـیده مانـده و برای دیگران آشـکار شـده اسـت؛ زیرا چنیـن مـواردی نایـاب نیست؛ چه بسـیار احکامی که در فروع یا اصول بر آنان پوشیده بوده و برای دیگران آشکار شده است».(۲)

* * *

۱- ر.ک. : کتاب البیع، ج ۲، ص ۴۱۶.

۲- ر.ک. : کتاب البیع، ج ۲، ص ۴۱۶ و ۴۱۷.

آن سان که مؤلف در مقدمه خود می آورد پیش از او کسانی چون بخاری در صحیح خود بابی برای حیل گشوده و در ابطال آنها سخن گفته، ابن قیم در دو کتاب اعلام الموقعین عن رب العالمین و اغاثه اللهفان من مصاید الشیطان بر کسانی که به حیله روی می آوردند تاخته، ابن تیمیه کتابی مستقل درباره ابطال حیله تحلیل نوشته و آن را اقامه الدلیل علی ابطال التحلیل نام نهاده، ابواسحاق شاطبی در کتاب الموافقات بحثی موجز به این مهم اختصاص داده و شیخ عبدالله درّاز این موجز را شرح و تفصیل آورده و البته درباب جواز حیله کتابی به ابوحنیفه و حیله هایی نیز به محمد بن حسن شیبانی نسبت داده شده است.

در فقه شیعه نیز مبحث حیله شرعی در خلال مباحثی چون زکات، بیع، نکاح، شفعه، قرض، طلاق، عهد و نذر و سوگند مطرح می شود و بیشتر سخن از حیله های جایز است تا حیله های ممنوع.

مؤلف در کتاب خود ادله حرمت و نمونه های حرام را گرد آورده و مترجم نیز در ذیل هر کدام به تناسب دیدگاه فقیهان و یا یادآوریهای خود را آورده و همین ویژگی سبب شده است فقهی مقارن و تحلیلی را در باره حیله فرا روی داشته باشید.

مترجم در این کار از راهنمایی استاد اندیشمند جناب حجه الاسلام والمسلمین کاظم مدیرشانه چی و نیز رایزنی استاد فرزانه دکتر سید مهدی صانعی بهره جسته و در ویرایش اثر نیز از همراهی همکار ارجمند محمد فلسفی برخوردار شده و زحمت آماده سازی را به دوش آقای محمد

سعید رضوانی و رنج حروفچینی و صفحه آرایی را بر دستان آقای محمودرسولی نهاده است و اینک

وظیفه خود می داند از این عزیزان و بویژه از دو استادگرانقدر دانشکده الهیات و معارف اسلامی مشهد تقدیر و سپاسگزاری کند.

مترجم تلاش خود را برای فراروی نهادن متنی درست به عمل آورده است، اما در عین حال این

اثر را پیراسته از اشکال نمی شمرد و ضمن پوزش خواستن از صراحت لهجه ای که به میان آورده

آغوش خود را بر هر نقد خیرخواهانه و هر راهنمایی دلسوزانه می گشاید.

و ما توفیقی الاباللہ

مشهد مقدس ، بیست و پنج آبان ماه ۱۳۷۵

قرض، طلاق، عهد و نذر و سوگند مطرح می شود و بیشتر سخن از حیله های جایز است تا حیله های

ممنوع.

مؤلف در کتاب خود ادله حرمت و نمونه های حرام را گرد آورده و مترجم نیز در ذیل هر کدام به تناسب دیدگاه فقیهان و یا یادآوریهای خود را آورده و همین ویژگی سبب شده است فقهی مقارن و تحلیلی را در باره حیله فرا روی داشته باشید.

مترجم در این کار از راهنمایی استاد اندیشمند جناب حجه الاسلام والمسلمین کاظم مدیرشانه چی و نیز رایزنی استاد فرزانه دکتر سید مهدی صانعی بهره جسته و اینک وظیفه خود می داند از این دو استادگرانقدر دانشکده الهیات و معارف اسلامی مشهد تقدیر و سپاسگزاری کند.

مترجم تلاش خود را برای فراروی نهادن متنی درست به عمل آورده است، اما در عین حال این

اثر را پیراسته از اشکال نمی شمرد و ضمن پوزش خواستن از صراحت لهجه ای که به میان آورده

آغوش خود را بر هر نقد خیرخواهانه و هر راهنمایی دلسوزانه می گشاید.

و ما توفیقی الاباالله

مشهد مقدس ، بیست و پنج آبان ماه ۱۳۷۵

پیشگفتار مؤلف

سپاس خـدای را، چونان سپاسـی که سپاسـگزاران به جای آورنـد، و درود و سـلام بر آن که برگزیده شد تا رحمتی برای همه جهانیان باشد، و نیز بر خاندان و بر اصحاب او و بر هر آن کس که تا قیامت از راه و رهنمود او پیروی کند.

***

کتابی را که فراروی دارید در مدت سی سال گردآوری شده و آن را برای رسیدن به رتبه بین المللی استادی در علوم قرآن و حدیث به دانشکده اصول دین دانشگاه پرآوازه الازهر

تقدیم کرده ام. برای بررسی این کتاب کمیته ای پنج نفره به ریاست استاد بزرگ شیخ محمد

عرفه عضو هیـأت برجسـتگان الازهر تشـکیل شـد و پس از دفاع مؤلف از مباحث این کتاب در جلسه علنی که به همین منظور برگزار شده بود، در بیست و ششم ماه رمضان سال ۱۳۶۴ ه- .

ق . مطابق با سپتامبر ۱۹۴۵ م. مقرر داشت گواهی استادی با رتبه ممتاز به مؤلف اعطا شود.

در جلسه دفـاعیه این رساله جمع بزرگی از دانشـی مردان و پیشـگامان راه شـناخت حضور داشـتند. از آن جمله اسـتاد و محقق بزرگ دکتر عبدالسلام ذهنی بیک مشاور دادگاه استینافِ

وقت که به غیرتمنـدی نسـبت به دین و زبان عربی معروف است - خـدایش به رحمت فراگستر خویش فرو پوشـد. وی پس از پایان دفاع هنگامی که هنوز کمیته بررسی، جلسه های غیر علنی

خود را در این بـاره برگزار می کرد مؤلف و کتـاب او را بسـیار سـتود. او خود گفت علاـقه منـد آن بوده که در جلسه دفـاعیه شرکت کند؛ چرا که دست به کار آماده کردن کتابی در باب حیل از

نظر قانونی بوده از این روی می خواسته قانون را - به وسیله این کتاب - از پشتیبانی دین نیز

ص:۲۰

برخوردار کنـد. او خود از من خواست کتـابم را به همین منظور در اختیار او قرار دهم. من نیز کتاب را در اختیار او گذاشـتم و وی پس از چند ماه آن را به همراه کتابی که خود چاپ کرده بود به من برگرداند. من دیدم وی آنچه را به حیله از نظر شرعی بر می گردد به صورت خلاـصه و بـا ذکر منبع از کتـاب من برگرفته و البته، چونـان که این اسـتاد به این ویژگی شـناخته شـده است، در نقل مطالب از این کتاب امین بوده و شـرط اخلاص گزارده است. او اقتباس از این کتاب را با ستایش و ارج گذاری همراه ساخته - شاید در آینده پاره ای از گفته های او را یادآور شویم - و آرزو کرده کاش این کتاب به دلیل فوایدی که وی در آن یافته است چاپ شود. وی در جایی چنین می آورد:

«آرزو می کنم خداونـد مؤلـف را به چـاپ این کتـاب توفیق دهـد تـا سودی که در بر دارد همه گیر شود، و در روزگـاری که سخت نیازمنـد چنـگ زدن به یـاری گر این آیین هسـتیم و می بـایست پرده فراموش افتـادن و واگذاشـته شـدن را از چهره آن برگیریم آیتی باشد از آیه های گستردگی فقه اسـلامی و دیگران نیز از این رهگذر به دانش سرشار و برتریی که شرق اسلامی در فرهنگ فقهی حقوقی خود با همه مذهبها وشیوه های گوناگونش داشته پی ببرند».

اینـک خداونـد این توفیق را فراهم سـاخته که این کتـاب پس از سالهـا دورمانـدن از دسترس مردم بـا نـام «الحیـل فی الشـریعه الاسلامیه و شرح ماوردفیها من الآیات و الاحادیث» به چاپ برسد.

اکنون این کتاب را با شرمندگی به پیشگاه دانشی مردان تقدیم می کنم و امیدوارم خداوند

آن را در شمار «باقیات صالحات» قرار دهد.

محمد عبدالوهاب بحیری

استاد دانشکده اصول دین الازهر

و دانشسرای عالی قضایی ریاض

قاهره - حدائق شبرا - ۲۰/۶/۱۳۹۲ ه- . ق./ ۱۰/۷/۱۹۷۴ م.

ص:۲۱

مقدمه مؤلف

ستایش خدا را که پروردگار جهانیان است، آن بخشاینده مهربان و خداوندگار روز جزا؛ و درود و سلام بر خاتم پیامبران و فرستادگان الهی، سرورمان محمد بن عبدالله، آن که خدایش

برانگیخت تا رحمتی برای جهانیان، پرتوی برای راه یافتگان، و نوری برای پرواپیشگان باشد؛

همان که کتابی روشنگر برای مردمان آورد تا به حق و به راه راست راه نماید. سپس خود به

سنتِ پاکیزه خویش که سینه را می گشاید، دل را سیراب می کند و اندیشه و روان انسان را

کمال می بخشد آن را تبیین فرمود و هم، برای مردمان بیان داشت که تا به قرآن و سنت(۱) پایبند باشند گمراه نمی شوند، هر چند روزها بگذرد و دورانها در پی هم آید. همچنین آنان را فرمود

که این دو تنها داوری هستند که گاه اختلاف باید بدان بازگشت، و ریسمان استواری هستند که هنگام پوشیدگی حقیقت باید بدان چنگ زد: «فَانْ تَنازَعْتُمْ فی شَیْ ءٍ فَرُدُّوهُ اِلَی اللّهِ وَ الرَّسُولِ اِنْ کُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَ الْیَوْمِ الاخِرِ ذلِکَ خَیْرٌ وَ اَحْسَنُ تَأْوِیلاً»(۲) (نساء/ ۵۹).

امت اسلامی در عصرهای نخستین خود در همه جنبه های زندگی از پرتو این نور بهره جست، و با این بهره بری سربلندی و پیشوایی یافت، پرچم پر درخشش خود را بر جای جای گیتی بر افراشت، و آرمان شهری را که حکایت همه مردمان و هدف تلاشهای همه امّتان شد

ص:۲۲

۱- البته پوشیده نماند که در حدیث متواتر - یا دست کم مقبول - نزد شیعه و اهل سنت چنین آمده است که رسول خدا فرمود: «انی تارک فیکم الثقلین: کتاب الله و اهل بیتی»؛ من دو گرانسنگ در میان شما بر جای می گذارم: کتاب خدا و اهل بیتم. برای اطلاع از منابع این حدیث از دیدگاه اهل سنت مراجعه کنید به عبدالحسین شرف الدین الموسوی،المراجعات مراجعه ۸ وحسین الراضی، سبیل النجاه فی تتمه المراجعات شماره ۲۸- م.

۲- نساء/ ۵۹ : پس اگر در چیزی نزاع کردید، آن را به خدا و رسول برگردانید، اگر که به خدا و روز واپسین ایمان دارید. این بهتر و خوش فرجام تر است.

بنیان نهاد، زمین را از صلح و آرامش و امنیت آکنده ساخت، و مردم را - به رغم همه تفاوت زبان و خواسته ها و گرایشها- بر محور پرستش خداوند و دل سپردن به او و نیز تلاش برای

رسیدن به سعادت دو سرای با کردار شایسته و خوی بایسته و سرانجام بر همکاری در نیکی و

پرهیزگاری - و نه بر گناه و سرکشی - گردهم آورد.

پس از چندی به تأثیر عوامل گوناگون، پرتو آن نور ربّانی و آن رهنمود محمدی در دلها رو

به کاستی نهاد و در پی آن سستی در جان این امّت رخنه کرد و بیماری، در همه جنبه ها و

عرصه های زندگی بر پیکر آن نشست، تا پس از قرنهایی سخت و طولانی به وضعیتی که امروز نظاره گریم رسید؛وضیعتی که کینه و دشمنی، پراکندگی و از هم گسیختگی، تن آسایی و ناز پروری، آسایش خواهی و عافیت طلبی، روی کردن به شهوتها و لذتها، راه جستن در فروغی جز هدایت الهی و فرمانبری کورکورانه از آنان که نه به خدا ایمان دارند و نه روز

واپسین را باور دارند ویژگی های روشن آن است. البته این به جز گروههایی است که در هر

دوره و در هر جای بر آیین حق بوده، بر دین خداوند استوار مانده، مردم را با گفتار و کردار به این دین و آیین خوانده و با هر ابزاری که در اختیار داشتند به جهادگری در راه خدا برخاسته اند، حتی در روزگارهای آکنده از تعصب و خودگروی که در آن سپاهیان کفر از هر

سوی در پیکر این امت چنگ انداختند و بر آن تاختند تا زمانی که این امت را به زشت ترین

شیوه از هم گسسته، از آن کشور گونه های بی مقدار و گروههای بی شمار ساخته و به دسته ها

و طایفه هایی پراکنده اند که از غیر خدا راه هدایت می جویند و فروغی جز نور خداوند سبحان

می پویند.

در این دورانهای سیاه و تاریک چشمه جوشان اجتهاد فرو خشکید، بسیاری از آنان که مردان دانش می نمودند از دیدن فروغ هدایت کتاب و سنت کور شدند، انگیزه دینی در دلها رو به سستی نهاد و خواسته های نفس و شهوتها اندیشه آدمی را مرکب راهوار خود ساخت؛ و بدین سان گروهی از آنان که به مذاهب اسلامی رایج منسوبند به برساختن و یافتن حیله هایی

که احکام و اصول شریعت را از میان می برد و بنیان آن را بر می انداخت روی آوردند و مدعی

شدند ارائه احکام شرعی این حیله ها را می طلبد، و مذاهب فقهی پیشوایان گنجایش آنها را

دارد و چونان تنگ نیست که در آنها نگنجد. آنان با بهره جستن از این «حیله» ها راه ساقط

کردن نماز، روزه، حج، زکات، حدود، کفارات، عهود و التزامات و جز آنها را هموار کردند و کارهایی خنده آور و گریه برانگیز پیش آوردند که زیانی بزرگ به فتنه ای همه جاگیر و تباهیی

گسترده در پی آورد؛ چه، این حیله ها به همه ابواب فقه راه یافت و ناآگاهانه به مذهب سلف(۱) نسبت داده شد و بدین ترتیب فقه به صورت چراگاهی خرّم و زمینه ای آماده برای آنهایی در

آمد که بی بهره از هدایت الهی در پی هوسهای خود رفتند و شهوتهایشان آنان را به رهانیدن

خود از احکام شریعت کشاند. با این عملکرد، دین مجموعه ای از گفتار و رفتار شد که نه با دل پیوندی داشت و نه با تهذیب نفس دوستی، و هم بدین سان کسانی که نه با قرآن، نه با سنت و نه با عالمان برجسته این امت آشنایی و ارتباطی دارند با رسیدن به این برداشت که دین تنها همان چیزی است که پیش گفتگان در رفتار خود نشان می دهند، به دین بدگمان شدند، با آن

که دین درمان هر درد است، به خدایی که آیین را فرو فرستاده است بدگمان شدند، با آن که او خود در کتاب خویش فرموده است: «إِلَيْهِ يَصْعَدُ الكَلِمُ الطَّيِّبُ وَ الْعَمَلُ الصّالِحُ يَرْفَعُهُ، وَ الَّذينَ يَمْكُرُونَ السَّيِّئَاتِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ، وَ مَكْرُ اولئِكَ هُوَ يَبُور».(۲)

به آن که خداوند او را به عنوان گواه، مژده دهنده، بیم دهنده، فرا خواننده به خداوند و

چراغ روشنگر هدایت فرستاده است بدگمان شدند، با آن که او خود می فرماید: (إِنَّمَا الأَعْمالُ

بِالنِّيَّاتِ، وَ إِنَّما لِكُلِّ امْرِى ءٍ مَانَوَى)(۳) و (مَنْ اَحْدَثَ فی اَمْرِنا هذا مالَيْسَ مِنْهُ فَهُوَ رَدٌّ)(۴)، به عالمان نخستین این امت بدگمان شدند با این که آنان خود کسانی اند که گام بر جای گام پیامبر

خدا صلی الله علیه و آلهنهادند و بر آنان که به چنین حیله های ویران کننده بنیان دین فرمان می دهند با درشتی سخن گفتند و سرانجام به این آیین و به آداب برخاسته از آن بدبین شدند تا آنجا که گفتند: دین آمده است تا خود بنیان خویش را ویران کند. آنان ندانستند که این دین همان نوری است که

خداوند در پرتو آن جهان را از ظلمتها به در آورد. اندیشه ها را از بند اسارت اوهام و توهمات

رهاند و پایانبخش همه آیینهای آسمانی شد که گام به گام در راه تکامل اندیشه بشری با آن پیش آمدند و با فطرتهای پاک انسانی و فهم برخاسته از این فطرت همراهی کردند و برای

۱- مقصود نگارنده از سلف همان صحابه، تابعین، تابعین تابعین و پیشوایان مذاهب فقهی اهل سنت است - م.

۲- فاطر/ ۱۰: عقیده پاک به سوی او بالا می رود و کارشایسته آن را بالا می برد. کسانی که برای بدیها مکر می ورزند آنان را عذابی سخت است و مکر آنان نیز بی حاصل است.

۳- عمل به نیت است و هر کسی را آن چیزی است که نیت کرده است. حدیث نبوی است که در صحیح بخاری، باب ۴۱ از

کتاب الایمان آمده است.

۴- هر که در این امر ما [= دین ما] چیزی نوآورد که از آن نیست، مردود است. حدیث نبوی است که در صحیح بخاری، باب ۵ از کتاب الصلح روایت شده است.

انسان در کنار رفتار اعضای بدن از پرهیزکاری، در کنار آنچه مصلحت می طلبد، از نظارت

پروردگار غیب دان، در کنار سعادت فردی از سعادت همگانی و بالاخره در کنار تلاش برای

دنیای ناپایدار از آنچه سعادت سرای ماندگار را در پی می آورد، سخن به میان آوردند.

آیین محمدی را همین فضلیت و افتخار بسنده است که اندیشه های کمال یافته و دلهای پاک و به فضلیت رسیده، زیبایی و نکویی آن را دریافته، بر بلندی و برتری آن گواهی داد. و این را باور داشته اند که در جهان هستی هیچ آیینی کاملتر، والاتر، و با عظمت تر از این آیین نیامده است. اگر پیامبر خدا هیچ برهانی بر خدایی بودن این آیین نیاورده بود، آن خود بسنده می کرد تا برهان و آیت و گواهی بر این حقیقت باشد. از همین روی چون از یک عرب بادیه

نشین پرسیدند از کجا دریافتی که محمد پیامبر خداست، گفت: هیچ به چیزی فرمان نداد که

عقل بگوید: کاش از آن نهی کرده بود، و هیچ از چیزی نهی نکرد که عقل بگوید: کاش بدان امر کرده بود. زمانی هم که هرقل در میان پرسشهای خود درباره دلایل نبوت گواهی بر رسالت، از ابوسفیان نسبت به آنچه پیامبر صلی الله علیه و آله بدان فرمان می دهد پرسید وگفت: شما را به چه چیز فرمان می دهد؟ او در پاسخ اظهار داشت: به نماز، راستی، پاکدامنی و پیوند با همدیگر. همچنین

زمانی که نجاشی از جعفر و همراهانش در باره آنچه پیامبر صلی الله علیه و آله بدان فرمان می دهد پرسید، آنان در ضمن پاسخهای خود گفتند: ما مردمان جاهلی بودیم، بت می پرستیدیم، مردار می خوردیم، به کارهای بد دامن می آلودیم، از بستگان می بریدیم، با همسایگان بدی می کردیم

و در میان ما قویتر حق ضعیفتر را می خورد. ما بر این شیوه بودیم تا آن که خداوند از میان ما پیامبری برایمان برانگیخت که از نسب او و از راستی، امانتداری و پاکدامنی او آگاهیم. او ما را به خداوند خواند تا او را یگانه بدانیم و او را بپرستیم و هر سنگ و بتی که ما خود و پدرانمان به جای او می پرستیدیم وا نهیم او ما را به راستگویی، امانتداری، پیوند با کسان، نیکی با

همسایگان، خویشتن داری از ناموس و خون مردمان فرمان داد و از بدکاری، نارواگویی، خوردن دارایی یتیمان، و متهم کردن زنان پاکدامن بازداشت. او ما را به نماز و زکات و روزه فرمان داد، و بر این قرار دیگر احکام اسلام را بر شمردند. این گروه فرمان پیامبر صلی الله علیه و آله به یگانه پرستی و دعوت او به خیر و نیکی را از دلایل نبوت و شواهد رسالت خواندند و این دلایل و شواهد نزد صاحبان خرد سزاوارتر و بزرگتر از «معجزه ها» و «خارق العاده ها»ست، گرچه تأثیر

پذیری بیشتر مردم از «معجزه ها» و «خارق العاده ها» در باور داشتن و ایمان آوردن به راستی پیامبر صلی الله علیه و آله بیش از خود این آیین بود. چرا جای دور برویم با آن که خداوند از شواهد راستی پیامبر صلی الله علیه و آله در رسالت خود و از دلایل تأیید او در نبوتش این دانسته است که به معروف فرا

می خوانـد، از منکر بـاز می دارد، آنچه را پـاک و گواراست حلال شـمرده، آنچه را ناپاک است حرام می دانـد. خداونـد در وصف بنـدگانی که شایسـته رحمت خداونـد هسـتند چنین می فرمایـد: «اَلَّذینَ یَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِیَّ الامّیَّ الَّذی یَجِدُونَهُ مَکْتُوباً عِنْدَهُمْ فِی التَّوراهِ وَ الإِنجِیلِ یَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَ یَنْهاهُمْ عَنِ الْمُنْکَرِ وَ یُحِلُّ لَهُمُ الطَّیِّباتِ وَ یُحَرِّمُ عَلَیْهِمُ الْخَبائِثَ وَ یَضَعُ عَنْهُمْ اِصْرَهُمْ وَ الاغْلالَ الَّتی کانَتْ عَلَیْهِمْ»(۱) و «قَدْ جاءَکُمْ مِنَ اللّهِ نُورٌ وَ کِتابٌ مُبِینٌ یَهدی بِهِ اللّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوانَهُ سُبُلَ السَّلامِ وَ یُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُماتِ اِلَی النُّورِ بِإِذْنِهِ وَ یَهْدِیهِمْ اِلَی صِراطٍ مُسْتَقیم».(۲)

اکنون به گمان شـما هوشـمندان آگاه، آیا اگر ابوسفیان در پاسخ این پرسش هرقل که محمد صلی الله علیه و آله به چه چیزی فرمان می دهد می گفت: به زکات و حج و وفاداری به پیمان دسـتور می دهد و در عین حال سـرپیچی از آن را به وسیله حیله های شـرعی مجاز می داند، ما را از ربا و زنا و شـراب و قمار باز می دارد و در همان حال آنها را با مکر و حیله روا می شمرد، و سـرانجام ما را به حفظ حقوق نزدیکان و همسایگان و پیونـد با خویشان اندرز می دهد و از آن سوی رهایی از این حقوق را به کمک نیرنگ جایز می خواند، چه پاسخی می شنید؟

یا به نظر شما خواننده گرامی آیا اگر نجاشی از جعفر و همراهان او می شنید که پیامبر

بزرگوار اسلام برای زنا، دزدی، فتنه گری در میان مردمان و تجاوز به جان و ناموس کسان

مجازاتهـایی بـاز دارنـده قرار داده و سـپس رهـایی از این مجازاتهـا را به کمک نیرنگ جایز اعلام کرده، و یا رباگیر و رباده و گواه و کـاتب آن را در جنـگ بـا خـدا و پیامبر صـلی الله علیه و آله خوانـده و سـپس آن را با نام بیع، قرض و هبه حلال کرده است چه پاسخ می داد؟

به نظر شما ای مؤن غیرتمند، اگر در پاسخ انسانی که می خواهد به این دین درآید و از

احکام آن می پرسـد از همان چیزهایی سـخن به میان آورید که صاحبان «حیله های شرعی» می گویند و بدان فتوا می دهند و عمل می کنند، او ایمان می آورد یا کافر می شود؟

به عقیـده من - چونان که هر صاحب انصافی نیز عقیـده دارد - پاسـخ همه اینها آن است که هر کس این حیله های تباه کننده دل و اندیشه را به میان کشانده ایمانی راستین به این حقیقت

ص:۲۶

۱- اعراف/ ۱۵۷: کسـانی که پیروی می کننـد از فرسـتاده و پیـامبری درس نخوانـده که [نام]او را نزد خود در تورات و انجیل نوشـته می یابنـد. آنان را به معروف فرمان می دهـد، از منکر نهی می کنـد، پاکها را برای آنان حلال و ناپاکها را بر آنان حرام می کند و بار گران و زنجیرهایی را که بر آنان بود از آنان بر می گشاید.

۲- مائده/ ۱۶: خداوند به وسیله آن هر کس را که در پی خشنودی اوست هدایت می کند و به فرمان خود آنان را از تاریکیها به نور برد و به راه راست هدایت کند.

نـدارد که پیامبر صـلی الله علیه و آله از جانب خداوند فرسـتاده شده است تا عقاید مردمان را درست کند، دلهای آنان را پاک سازد، به خویهای ستوده فرا خواند و همه مردم را بر محور تقوا گرد آورد.

از همین روی عالمـانی یگـانه و برجسـته در عصـرهای گوناگون بر سـر آن نابخردانی که راه این حیله ها را در پیش گرفته اند فریاد بر کشـیده. و این حقیقت را بیان داشـته اند که این حیله ها بر ساخته هایی است که به دین بسـته اند و هیچ پیوندی با آن نـدارد و اینکه این حیله ها در هم شـکننده یکی از ارکان مهمی است که صدق و راستی رسول خدا بر آن اسـتوار است. و آن پیام

آور بودن اوست از سوی پروردگارش در آنچه که مردم را به هدایت می خواند و از گناه و نافرمانی دور می سازد.

آری، بسیاری از عالمان برجسـته - با همه تفاوت در شـیوه و انـدیشه خود - در همان آغاز ظهور این پدیـدار که چنـدین سال پس از سـده نخست هجرت رخ نمود به مخـالفت برخاسـتند، آن را بسـختی محکوم کردنـد و گفتنـد: این، بـدی کردن با دین است و نسبت دادنش به پیشوایان

هدایت نیز گناهی آشکار و تهمتی بزرگ است، و اگر چه روایتهایی در باره حیله از گذشتگان

نقل شده باشد، اما آن حیله ها نه به هدف گناه و تجاوز، بلکه در پی نیکی و تقوا صورت

پـذیرفته و تفـاوت میـان آنهـا، بـا آنچه این مـدعیان مردم را بـدان می خواننـد همـان تفـاوت میـان حق و باطل، داد و بیـداد، و نکوکاری و گناهکاری است.

از آن پس نیز پیشوایـانی دیگر در همـه جایهـا و دوره هـا از سر غیرتمنـدی نسبت بـه دیـن و دفـاع از آیین خـاتم فرسـتادگان خداوند، در محکوم کردن این حیله ها که با اهداف بنیانگذار

دین در تناقض است گام بر جای گامهای آن پیشوایان پیشتاز نهادند.

امام محدّثان محمد بن اسماعیل بخاری (ف. ۲۵۶ هـ. ق) یکی از آنانی است که در این کار

شرکت جست و به وظیفه ای که در محکوم کردن این گمراهی داشت برخـاست. وی در اواخر کتـاب الجـامع الصـحیح کتابی مسـتقل به حیله هایی که اهداف شرع را نقض می کند و احکام و اصول آن را از میان می برد اختصاص داد و در آن معتقدان به جواز حیله در شـریعت را نکوهش کرد و بیان داشت که احادیثی فراوان از نادرستی و ردّ این حیله ها سـخن می گوید و هر که این راه را بپیماید راهی جز راه مؤنان را در پیش گرفته است، و هر چند گمان شود که از نکوکاران است.

شیخ الاسلام ابوالعباس احمد بن تیمیه (ف ۷۲۸ هـ. ق) از دیگر کسانی است که در این باره نوشـته و حق مطلب را گزارده و بخوبی در کتـاب خود اقـامه الـدلیل علی ابطـال التحلیل در این باره به بحث پرداخته است. پس از او شاگردش پیشوای بزرگ علامه شمس الدین

ابوعبـدالله محمد بن ابی بکر معروف به ابن قیم جوزی (ف. ۷۵۱ ه‍- .ق) در دو کتـاب خود أعلام الموقعین عن رب العالمین و إغاثه اللهفان من مصاید الشیطان بر جای پای اسـتاد خویش گام نهاده است، با این تفاوت که در مقایسه با او عاطفه خواننده و احساس او را در دوری

گزیـدن از اهـل حیله برانگیخته و شعله ور سـاخته و افزون بر این عبارتهـایی سـهل و روان به کـار گرفته، و جزئیات و فرعهای فراوانتری به میـان آورده است، هر چنـد که افتخـار بزرگتر از آنِ اسـتاد اوست - خـدای از آن دو و از همه مؤنان در گـذرد و آنان را رحمت کند - که او سنگ

بنای این کار را برای شاگرد نهاده و راه پرداختن به آن جزئیات و فروع را برای او هموار

ساخته است.

پس از این دوره امام ابواسحاق شاطبی (ف. ۷۹۰ ه‍- .ق) به این عرصه گام نهاد و در کتاب

الموافقـات که در نوع خود بی هماننـد است جمله هـایی کوتاه، اما در محتوا بلنـد در باره حیله آورد. اسـتاد اساتیـد و پیشوایان عالمان مرحوم اسـتاد بزرگ شـیخ عبـدالله دراز (ف. ۱۳۵۰ ه‍- .ق ۱۹۳۲ م.) - که اسـتاد و پـدر شـیخ محمـد بن عبدالله دراز، صاحب کتاب النبأ العظیم عن القرآن الکریم و دیگر کتابها و پژوهشـهای ارزشمند است - در شرح خود بر الموافقات این چند جمله کوتاه را توضیح داده و به بیان جزئیات آن پرداخته است.

دیگر عالمان بزرگ نیز در این باره نوشـته انـد، اما من، با تأسف، فرصت نیافتم از آنها آگاهی یابم و بر این عقیده ام که آنچه بخـاری و شارحـان او، ابن تیمیه و شـاگر او، و شـاطبی و شـارح کتـاب او در این باره نوشـته انـد برای هر کس که بخواهـد از جایگاه حیله در کتاب و سنت آگاهی

یابد و موضع عالمان را در این موضوع بداند بسنده می کند.

من با تأملی و درنگ آنچه را این پیشوایان، بخاری، ابن تیمیه، ابن قیم، و شاطبی، و افزون

بر این، مبـاحثی دیگر از کسانی جز این بزرگان نامور که با بحث حیله پیونـدی داشت خوانـدم و مناسب دیـدم از آنچه در این باره نوشته اند کتابی گرد آورم و در آن چکیده گفته ها و حاصل

انـدیشه هـا و مقاصـد بر جسته این بزرگـان را جـای دهم و مبـاحث با اهمیت دیگری را نیز بر آنها بیفزایم. این کار را به یاری خداوند انجام دادم و همه جا در پی دلیل رفتم، از قیل وقال زیاد روی گرداندم و - به اندازه توان - از اهداف شارع در احکام شریعت پرده بر گرفتم و سرانجام

در بیان حکمتها و اسرار نهان شریعت از هیچ تلاشی دریغ نداشتم.

در این پژوهش پایبند بوده ام که پس از آوردن آیه ها و احادیثی که بر جواز یا منع حیله دلالتی دارد و پیش از بیان شاهد آیه وحدیث برجواز یا منع، شرحی میانه از آن در اختیار

گذارم تا جهت دلالت آیه و حدیث بر مراد کاملاً روشن شود و نیز خواننده برای پرده برداشتن

ص:۲۸

از مفـاهیم این آیه هـا و احـادیث که گـاه ممکن است پنهان و پوشـیده بمانـد از جست و جو در لابه لای کتابها و نوشـتارهای فراوان و پراکنده بی نیاز گردد.

همچنین خود را بر آن داشـتم که منبع احـادیث را بیـابم و به انـدازه ای میـانه و آن سان که نه خسـتگی آورد و نه هـدف را از دسترس خواننده دور سازد، اگر نقد یا طعنی درباره راویان آن

احادیث مطرح شده است از آن سخن گویم.

محتوای این کتـاب را از دل کتابهـای تفسـیر، فقه، حـدیث، فلسـفه احکـام و همچنین مقـاله های پراکنـده، و از میان نیک و بد بیرون آورده ام تـا چکیـده ای نـاب و زلالـی گـوارا بـه خواننـدگان تقـدیم کنـم. در خلال ایـن پژوهش گـاه بـا دشواریهـا و پیچیدگیهایی روبرو می شدم که اگر خداوند لطیف خبیر آنها را بر من آسان نکرده بود گذر از آنها ممکن نبود. با این وجود، اگر در این کتـاب سـخنی درست آمـده، مرواریـدهایی است که از دریای پرژرف دانشـهای اسـلامی بر آورده ام و گوهرهای گرانبهـایی است که در گنجینه درخشـان معـارفی که بزرگـان برای مـا بر جای نهاده انـد یافته و به رشـته کشـیده ام؛ و اگر هم خطایی در آن دیده می شود از من است.در

این باره از خداوند آمرزش می طلبم و از دانش مردان خواهانم بدان راهنمایی و آن را درست

کننـد، که مـو□ن برادر مو□ن است. و در این میـان مرا همین سـخن پیـامبر بزرگوار - که درود خـدا بر او و خانـدان و اصـحاب و پیروانش باد - بسنده است که فرمود: «انما الاعمال بالنیات و انما لکل امری ء مانوی».

دو نـام الحیل فی الشـریعه الاسـلامیه و شـرح ماورد فیها من الآیات و الاحادیث النبویه و همچنین کشف النقاب عن موقع الحیل من السنه و الکتاب را بر این کتاب نهاده و آن را در سه بخش ترتیب داده ام: درآمد، متن (شامل دو بخش).

دربخش نخست یعنی درآمد کتاب سه فصل آمده است:

فصل اول: مفهوم لغوی و عرفی واژه «حیله»؛

فصل دوم: معیار در تعیین حیله جایز و غیر جایز؛

فصل سوم: اقسام و احکام حیله.

در بخشهای دوم و سوم که متن کتاب را تشکیل می دهد بدین ترتیب بحث شده است:

بخش دوم: حیله هایی که با اهداف شرع در تناقض است؛ شامل فصلهای زیر:

فصل اول: ترسیم معنای حیله و بیان این که بیقین از حیله نهی شده است؛

فصل دوم: بیان دلالت قرآن بر حرام بودن این گونه از حیله ها؛

فصل سوم: بیان دلالت سنت بر حرام بودن این گونه از حیله ها؛

فصل چهارم: بیان اجماع صحابه بر حرام بودن این گونه از حیله ها؛

فصل پنجم: بیان دلالت اصول و قواعد شرعی بر حرام بودن و باطل بودن این گونه از حیله ها؛

فصل ششم: قطعی بودن حرمت این گونه از حیله ها و وجوب رد آن به اندازه امکان؛

فصل هفتم: شبهه ای که بر حرمت این حیله ها وارد کرده اند و پاسخ آن؛

فصل هشتم: منشأ فتوا دادن به حلال بودن این حیله ها، موضع پیشوایان سلف در این باره،

و اغراق متأخران در این زمینه.

بخش سوم: حیله هایی که با اهداف شرع تناقض ندارد؛ شامل فصلهای زیر:

فصل اول: ترسیم معنای حیله جایز و بیان ادله ای که در این باره هست؛

فصل دوم: بیان دلالت قرآن بر جایز بودن این گونه از حیله ها؛

فصل سوم: بیان دلالت سنت بر جایز بودن این گونه از حیله ها؛

فصل چهارم: بیان موضع سلف در این باره.

در فصل پایانی کتاب به بیان آنچه می توان اهداف شارع را به کمک آن شناخت پرداخته خواهد شد.

***

از خداوند می خواهم این تلاش را از نگارنده بپذیرد، و آنان را که نیازمند چنین پژوهشی

هستند بی نیاز کند. همچنین از او می خواهم مسلمانان را از خوابی که بدان فرو رفته اند بیدار کند و از آنان امتی واحد، در سایه پرچم اسلام و آرامش و امنیت و عزت و کمال، بسازد و

ایشان را در دنیا و آخرت به آرمانهایشان برساند. او شنوای دعای بندگان است و خداوند ما را بسنده است که شایسته عهده دارنده ای است.

هیچ توان و نیرویی جز به یاری خداوند نیست. درود خداوند بر بنده و فرستاده اش پیامبر

امی محمد صلی الله علیه و آله، و بر اصحاب او و بر کسانی که تا روز رستاخیز از او پیروی کنند.

۱۲ ربیع الاول ۱۳۶۴ ه- . ق./ ۲۵ فوریه ۱۹۴۵ م.

محمد عبدالوهاب بحیری

دانشگاه الازهر

ص:۳۰

بخش نخست: درآمد

اشاره

ص:۳۲

فصل اول: مفهوم لغوی و عرفی حیله و برابر نهاده های آن

حیله در لغت

در القاموس المحیط و شرح آن آمده است:

الاحتیال و التحول و التحیل: مهارت و درست رأیی و قدرت بر دقتِ عمل. ابوالبقاء می گوید: حیله از تحول است؛ زیرا به کمک آن انجام دهنده اش با نوعی لطافت و تدبیر که از طریق آن شئ را از ظاهر خود برمی گرداند از حالتی به حالت دیگر تحول می یابد. «حول» و «حیل» - هر دو بر وزن عِنَب - و همچنین حِیلات جمعهای حیله هستند. «رجل حول - بر وزن صُرَد - و حوله - بر وزن بُومه - و حول - بر وزن سُکْر- و حوله - بر وزن همزه» به معنی مرد پرحیله و پرنیرنگ است گفته می شود: «مااحوله» و «مااحیله» و «هواحول منک» و «احیل [منک]» یعنی حیله اش از تو بیشتر است.(۱)

صاحب المصباح می گوید:

حیله : مهارت و چیره دستی در تدبیر و سامان دادن کارها؛ و آن عبارت است از چاره اندیشی درکار و به خدمت گرفتن اندیشه، تا به گونه ای به مقصود راه برد. اصل

ص:۳۴

۱- فیروز آبادی، ابوطاهر محمد بن یعقوب، القاموس المحیط، المؤسه العربیّه للطباعه و النشر، بیروت، بی تا، ج ۳، ص ۳۷۴ و ۳۷۵.

حرف عِلّه این واژه «واو» است.(۱)

جرجانی نیز در التعریفات می گوید:

حیله: نـامی است برای حیله ورزیـدن و چـاره جسـتن، و آن عبارت است که از آنچه انسان را از چیزی که خوش نـدارد و نمی پسندد به چیزی که دوست دارد بر می گرداند.

حواله مشتق است از تحوّل به معنی انتقال، و در شرع عبارت است از نقل دادن بدهی و برگرداندن آن از عهده حواله دهنده به عهده حواله گیرنده.(۲)

راغب اصفهانی نیز در غریب القرآن چنین می آورد:

اصـل معنی «حول» دگرگون شـدن یـک چیز و بریـدن آن از غیر است. به اعتبار همین دگرگون شـدن گفته شـده است: «حال الشـی ء، یحول، حوّلا» [به معنی دگرگون شـد] و «اسـتحال» یعنی آماده شـد که دگرگون شود. اما به اعتبار معنای بریدن گفته شده است: «حال بینی و بینک کذا» [فلان چیز میان من و تو فاصله افکند].

راغب در ادامه می افزاید:

«حیله» به معنی آن چیزی است که انسان به وسـیله آن به حالتی معین و به گونه ای پنهان راه جوید. «حویله» نیز بدین معناست. بیشترین کـاربرد این واژه در مواردی است که در آن ناپاکی و خباثتی وجود دارد، گرچه که گاه در آنچه حکمتی هم دارد به کـار می رود از همیـن روی در وصـف خداونـد - عزوجـل - گفته شـده است: «و هـو شدیـد المحـال» یعنی [شدیـد است] در رسیدن به آنچه حکمتی در آن است، آن هم پنهان از دید مردمان، و بدین شیوه خداوند به مکر وکید وصف شده است، نه بر وجه نکوهیده؛ چه خداوند از قبیح منزه است.

«حیله» از ماده «حول» است. امّا واو آن به دلیل کسـره داشتن حرف پیشترش به یاء تبدیل شده، و از همین معناست که گفته می شود: «رجل حول».(۳)

از آنچه گذشت دانسته می شود که واژه «حیله» اصولاً دو کاربرد دارد:

۱- فیومی، احمد بن محمد بن علی، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر، المکتبه العلمیه، بیروت ، بی تا، ج۱ ، ص ۱۵۷ م .
۲- جرجانی، علی بن محمد، التعریفات، مطبعه الخیریه، قاهره، ۱۳۰۶ ه- . ق، ص ۴۲.
۳- راغب اصـفهانی، ابوالقـاسم حسـین بن محمـد بن مفضل، المفردات فی غریب القرآن، چاپ دفتر نشـر کتاب، تهران، بی تا، ص ۱۳۷ و ۱۳۸.

۱- کاربرد مصدری، به معنی حیله ورزیدن و چاره جستن؛

۲- کاربرد اسمی، به معنی آنچه در قالب آن چاره ای اندیشیده می شود.

حیله در چند معنا به کار می رود که آنها را در زیر به همراه نکاتی چند یادآور می شویم:

۱- «حیله» بر وزن «فِعلَه» از ماده «حول» و عبارت است از چیره دستی و درستی نظر، و قدرت بر انجام کاری که به وسیله آن انجام دهنده اش از حالتی به حالت دیگر تحول می یابد.

وقتی که کسی برای رسیدن به چیزی یا رهایی یافتن از چیزی تلاش می کند همان موضوع تلاش او یک «حیله» است که به وسیله آن به خواسته اش می رسد. حیله به این معنا نه به مدح اشعار دارد و نه به ذم، و نه وسیله و غایتش مقید به خفاء و پوشیدگی است و نه مقید به ظهور و آشکار بودن. ابن قیم در اعلام الموقعین می گوید:

استفاده از سببها، حیله ای است برای رسیدن به مسبّبها؛ برای نمونه، خوردن، آشامیدن، لباس پوشیدن، و سفر کردن هر کدام یک حیله برای رسیدن به مقصودی هستند که از آنها حاصل می آید عقود شرعی نیز، اعم از واجب و مستحب و مباح، همه حیله هایی برای حصول موضوع عقد هستند، چنان که سببهای حرام هم، بتمامی حیله هایی برای حصول مقاصدی هستند که از آنها اراده می شود.(۱)

۲- در مرحله بعد در عرف لغوی چنین رواج یافته که این واژه بر شیوه هایی پنهان اطلاق شود که برای رسیدن به هدف مورد استفاده قرار می گیرد، به گونه ای که تنها با نوعی زیرکی و تیزهوشی می توان آنها را دریافت و کشف کرد. راغب اصفهانی به این معنا اشاره می کند، آنجا که می گوید:

«حیله» و «حویله» چیزی است که انسان به وسیله آن به حالتی معین، آن هم به طور پنهان راه جوید.»(۲)

این کاربرد نسبت به معنی اول واژه حیله اخص است، زیرا در این کاربرد چنین لحاظ شده که وسیله و ابزار، پنهان و پوشیده باشد.

پوشیدگی در این ابزارها و شیوه ها گاهی از این نظر است که آن وسیله یا شیوه دارای ظاهری و باطنی است و هدف کسی که از آن استفاده می کند همان باطن است. و نه ظاهر - چونان که در کنایه، خواه کنایه در گفتار و خواه کنایه در کردار این دو جنبه وجود دارد - و گاه

۱- ابن قیم جوزی، ابوعبدالله محمد بن ابی بکر، اعلام الموقعین عن ربّ العالمین .
۲- المفردات فی غریب القرآن، ص ۱۳۸.

نیز این پوشیدگی از این نظر است که گرچه ظاهر و باطن آن وسیله یا شیوه یکی است، اما عادتاً به ذهن انسان نمی رسد که کسی برای رسیدن به چنان مقصودی از آن شیوه یا وسیله

استفاده کند. از این گونه است که مردی در هنگام حج نزد ابوحنیفه آمد و گفت: ای ابوحنیفه،

برای کاری آهنگ تو کرده ام که اندیشه ام را به خود مشغول داشته و ناتوانم کرده است.

ابوحنیفه گفت: آن چیست؟ گفت: فرزندی یگانه دارم و جز او هیچ فرزند نه؛ اگر برای او همسری گیرم او را طلاق دهد و اگر برای او کنیزی گزینم او را آزاد کند. از چاره این کار

درمانده ام، آیا حیله ای هست؟ ابوحنیفه به او گفت: برای او کنیزی که خود می پسندد بخر و سپس به ازداوج او درآور؛ اگر او را طلاق دهد چون مملوک توست به تو باز گردد، و اگر او را آزاد کند کسی را که در ملکیت او نیست آزاد کرده است [و نافذ نیست].

حیله به این معنا، نه به طور مطلق ستودنی است و نه نکوهیدنی، بلکه این مسأله به شیوه ای که به کار گرفته می شود و همچنین به هدفی که از این شیوه قصد می شود بستگی دارد. چونان که گفتیم، حیله به معنی نخست نیز همین گونه است.

۳- سومین اطلاق این واژه اطلاقی اخص از اطلاق دوم است؛ چه واژه حیله به این معنی اخیر بر شیوه های پنهانی اطلاق می گردد که برای رسیدن به اهداف نکوهیده در نظر شرع،

عقل یا عادت از آنها استفاده می شود. راغب به همین معنا اشاره دارد. آنجا که می گوید:(در

عرف مردم نیز همین کاربرد رایج تر است) چه، می گویند: فلان کس اهل حیله است، با او داد

و ستد نکنید که حیله ورز است؛ یا می گویند: فلان کس به دیگران حیله می آموزد. و روشن

است که مقصود از واژه حیله در نظر مردم در چنین کاربردهایی چیزی جز معنای نکوهیدنی اش نیست.

۴- چون پیامبرخدا صلی الله علیه و آله در حدیث صحیح(۱) فرموده است: «لاترتکبوا ما ارتکبت یهود فتستحلوا محارم الله بادنی الحیل»(۲)، در عرف فقیهان و محدثانی که در نکوهش حیله چیزی

۱- مقصود از حدیث صحیح - هر جا که مؤلف آن را به کار برده - حدیث صحیح به اصطلاح اهل سنت است و آن حدیثی است که «به نقل عدل ضابط از همانند خودش سندی متصل داشته، و از شذوذ و علت پیراسته باشد. البته تعریف آنان با اطلاق واژه عدل همه فرقه های مسلمانان را در بر می گیرد و از همین روی است که روایت راوی عدل مخالف را می پذیرند مگر

زمانی که مخالفت او به حد کفر رسیده و یا دارای بدعت باشد و چیزی را روایت کند که موجب تقویت بدعت اوست» زین الدین عاملی شهید ثانی، الدرایه فی مصطلح الحدیث، مطبعه نعمان، نجف، ص ۱۹ و ۲۰ - م.

۲- «آنچه را یهود انجام داده اند انجام ندهید تا پس از آن حرامهای خداوند را به کمترین حیله حلال شمرید». ر. ک: سنن ابن ماجه، کتاب الزهد، باب ۳۹.

نوشته اند، این واژه، هنگامی که به صورت مطلق و رها از هر قیدی به کار رود، تقریباً تنها به معنای حیله هایی است که در نظر شرع نکوهیده می باشد.مقصود از این گونه حیله ها، شیوه ها

و وسایل پنهانی است که به وسیله آنها حرام خداوند حلال، یا واجب او ساقط شود. هر حیله ای هم که از بین برنده حق خداوند یا حق آدمیزادگان باشد از این دست و همانند حیله های یهودیان است که به سبب آنها خداوند لعنتشان فرستاد.

۵ – گاه برخی از فقیهان این واژه را در مورد راه بیرون شدن از تنگناها به وجهی مشروع به کارگرفته اند. کاربرد واژه حیله به این معنا را می توان بفراوانی نزد فقیهان حنفی یافت، چونان که در شرح الاشباه و النظائر حموی آمده است:

«حیل» جمع حیله و آن به معنی چیره دستی و درست رأیی است و مقصود از آن در اینجا هر چیزی است که بتواند انسانی را که به حادثه ای دینی گرفتار آمده، به صورتی شرعی رها سازد. از آنجا که دریافتن این راه رهایی جز به زیرکی و درستی نظر امکان پذیر نیست واژه حیله بر آن اطلاق شده است.

امام ابوحفص عمر بن محمد نسفی می گوید:

«حیل» جمع حیله – و اصل حرف علّه آن واو – عبارت است از شیوه ای زیرکانه که می توان به وسیله آن ناخواسته ای را دور کرد یا خواسته ای را به دست آورد.

البته این استعمال، گرچه در میان حنفیه رایج و در لغت هم روا باشد، اما کاربردی اندک دارد، از همین روی نیز راغب می گوید: «گاهی این واژه در آنچه حکمتی هم دارد به کار می رود».

اکنون بد نیست هر یک از این کاربردهای پنجگانه و معنایی را که در هر یک از این کاربردها برای واژه «حیله» هست با همدیگر بسنجیم:

۱– نخستین کاربرد نسبت به همه، اعم است؛ زیرا در این مورد نه خود حیله به پوشیده بودن یا آشکار بودن و یا به ستودنی بودن یا نکوهیده بودن مقید شده است و نه هدف از آن

مقید بدان است که نکوهیده یا ستوده باشد؛ چه در نخستین کاربرد – چونان که گذشت – واژه

حیله به معنی هر کاری است که به وسیله آن انجام دهنده اش از حالتی به حالت دیگر تحول

یابد. از همین جاست که ابن قیم استفاده از هر سببی را حیله ای برای رسیدن به مسبَّب خاص آن می داند.

۲- دومین کاربرد نسبت به مورد پیش از خود، عمومیت کمتری دارد؛ زیرا در اینجا مقصود از حیله وسایل و شیوه های پنهان و پوشیده ای است که برای رسیدن به هدف از آنها استفاده

می شود و دریافتن و کشف آنها نیازمند زیرکی، چیره دستی، هوشمندی و زرنگی است. همین کاربرد در لغت غلبه دارد؛ زیرا در عرف لغت، وسیله و شیوه به کار رفته در حیله به

جایی که پوشیده و پنهان باشد اختصاص یافته است.

۳- در سومین کاربرد از نظر عمومیت، حیله به معنی وسایل و شیوه های پنهانی است که برای رسیدن به اهدافی نکوهیده از آنها استفاده شود. به دیگرسخن در این کاربرد هدف از

حیله به طور خاص چیزی است که در نظر شرع یا عقل و یا عرف نکوهیده باشد.

۴- خاصترین همه این کاربردها کاربردهای چهارم و پنجم است؛ کاربرد چهارم نزد اکثریت فقیهان و محدثان شناخته شده و رایج است؛ چه ایشان حیله و هدف از آن رابه آنچه

شرعاً نکوهیده است اختصاص داده و آن را چنین تعریف کرده اند که حیله عبارت است از وسایل و ابزارهایی که ظاهر آنها حلیت شرعی است ولی به هدف حلال کردن حرام، یا ساقط کردن واجب و یا به بازی گرفتن اهداف شریعت به کار گرفته می شود. در کاربرد پنجم که در

کتب حنفیه بفراوانی می توان یافت، حیله و هدف از آن به چیزی اختصاص یافته که شرعاً نکوهیده نباشد. برخی از صاحبنظران حنفی مذهب درباره این گونه از حیله نوشته و آن را

چنین تعریف کرده اند که عبارت است از راههای بیرون شدن ازتنگناها به گونه ای که با اهداف

شریعت در تعارض نباشد.

توضیح و تکمیل

با توضیحهای پیش گفته روشن شد سخن راغب اصفهانی در تعریف حیله از همه آنچه در این باره گفته شده فراگیرتر و روشنتر است، آنجا که می گوید:

«حیله» چیزی است که انسان به وسیله آن به حالتی معین، آن هم به گونه ای پنهانی راه جوید. بیشترین کاربرد این واژه در مواردی است که در آن ناپاکی و خباثتی وجود دارد،اگر چه که گاه در آنچه حکمتی هم دارد به کار می رود.(۱)

از میان کاربردها و معانی پیش گفته واژه حیله، نخستین کاربرد پایه نظر کسانی است که

۱- المفردات فی غریب القرآن، ص ۱۳۸.

گفته انـد: حیله می توانـد موضوع احکـام پنجگـانه تکلیفی قرار گیرد. دومین کـاربرد پایه تعریف فقیهان و محـدثانی است که حیله را نکوهیـده دانسـته انـد. البته در این که میزان نکوهیـده بودن حیله چیست میـان این گروه بـا اهل لغت تفاوت نظر وجود دارد؛ فقیهان تنها نکوهش شارع را

معیار دانسـته انـد، در حالی که اهل لغت نکوهش را مطلق دانسـته اند، خواه از ناحیه شـرع باشد، خواه از ناحیه عقل، و خواه از نـاحیه عرف. سومین کـاربرد حیله که راغب با جمله (گاه در آنچه حکمتی هم دارد به کار می رود) به آن اشاره می کنـد پایه تفسیر حیله نزد حنفیه است.

در این میان، آنچه نگارنده نمی تواند به طور کامل بپذیرد این تفسیر حیله است که حیله به

طور مطلق هر سببی است که به وسیله آن به مسبب راه جسته می شود؛ چه، این تفسیر به گمان

قویتر از نظر عالمان لغت همچون صاحب القاموس و المصـباح گرفته شده است که این واژه را به زیرکی، درست رأیی و دقت در کار معنا کرده اند، و اگر چنین باشد لازم است شـیوه و وسـیله ای که در حیله به کار گرفته می شود پنهان و پوشـیده باشد. از همین روی ابوالبقاء

می گویـد: «حیله از تحول است؛ زیرا به کمک آن انجام دهنـده اش با نوعی لطافت و تدبیر، که از طریق آن شـی ء را از ظاهر خود بر می گرداند، از حالتی به حالت دیگر تحول می یابد».

البته با این همه، اگر حیله از تحوّل باشد می تواند به طور مطلق نامی باشد برای هر چه به وسـیله آن به مقصودی راه جسـته می شود، خواه پنهان و خواه آشکار. شاید همین نیز مستند

نخستین کاربرد این واژه است که پیشتر آن را از ابن قیم نقل کردیم. خداوند خود به حقیقت

همه چیز آگاه است.

برابر نهاده های حیله

سه واژه «مکر»، «خدیعه» و «کید» با واژه حیله در معنای رایج و پرکاربرد لغوی و عرفی آن

همانـنـدی دارد. این سه، واژه هـایی نزدیـک یـا برابر نهـاده واژه حیله هسـتند که در لغت بر هر چیزی اطلاق می شود که انجام دهنـده اش خلاـف آنچه را که ظـاهرش اقتضـا دارد از آن قصـد می کنـد، همچنان که بر هر کاری که انسان را به مقصود می رسانـد و ظـاهر و بـاطنی جـدای از هم نـدارد ولی ذهن عادتـاً بی توجه به رسـیدن به چنان مقصودی است نیز اطلاق می شود، مانند

آنچه شافعی در مسند خود از عروه بن زبیر روایت می کند که گفت: عبدالله بن جعفر چیزی خرید.علی – رضی الله عنه – او را گفت: نزد عثمان می روم و از او می خواهم بر تو به حجر

حکم کند. عبدالله بن جعفر این مسأله را به زبیر خبر داد، و زبیر گفت: من در آنچه خریده ای

ص:۴۰

شریک توام. علی نزد عثمان رفت و گفت: بیا و بر این مرد حجر حکم کن. زبیر گفت: من شریک او هستم. عثمان [که چنین شنید] گفت: آیا بر کسی حکم به حجر کنم که شریکش زبیر است؟ در این ماجرا شریک شدن زبیر با عبدالله بن جعفر مانعِ آن شد که عثمان به حجر وی

حکم کند؛ چرا که زبیر به درستکاری معروف بود. بدین سان آنچه عبدالله بن جعفر کرد حیله ای برای جلوگیری از حکم به حجر او بود. این کار ظاهر و باطنی جدای از هم نداشت،

ولی عادتاً کسی فکر نمی کرد چنین کاری حیله ای برای رسیدن به چونان هدفی باشد.

واژه های سه گانه مکر و خدیعه و کید بیشتر درباره کارهای نکوهیده به کار می رود و همین کاربرد هم نزد مردم مشهورتر و فراوانتر است این سه بر چیزی اطلاق می شود که انجام

دهنده اش بخواهد با آن به کسی که استحقاق ندارد بدی رساند. به همین معناست که پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: (المکر و الخدیعه فی النار) یعنی مکر و خدیعه، انجام دهنده اش را به دوزخ می کشاند.

این سه واژه گاه نیز در کارهای ستوده به کار می روند، بدین معنا که انجام دهنده کار

بخواهد با آن، دیگری را بتدریج به چیزی که در آن مصلحتی برای وی هست بکشاند، همچنان که با کودک یا بیماری که از انجام کاری چون خوردن دارو که برای او مصلحتی دارد

خودداری می ورزد چنین کنند. به همین معناست که گفته می شود: (المکر و الخدیعه محتاج

الیهما فی هذا العالم) [در این گیتی به مکر و خدیعه نیاز است]. این گفته تشویق به انجام کارهای خباثت آمیز نیست، بلکه برانگیختن مردم به کارهای شایسته و پسندیده با چاره اندیشیهای مناسب است؛ چه، انسانِ بی خرد به باطل گروش دارد و به سبب ناسازگاری حق با

سرشت او حق را نمی پذیرد. و از همین روی می بایست برای کندن او از باطل حیله و تدبیر و حکمتی اندیشیده شود، چونان که برای بر گرفتن کودک از پستان نیرنگی لازم است. به همین

معناست که رسول خدا صلی الله علیه و آلهفرمود: (الحرب خدعه). این حدیث به حیله و نیرنگ در جنگ با دشمن فرمان می دهد؛ چرا که این کار می تواند زمان جنگ را کوتاه کند و از هدر رفتن دارایی

و تحمّل رنج و تلاش بیشتر جلوگیری کند.

از آنجا که مکر و خدیعه و کید بر دو گونه پسندیده و ناپسند است خداوند فرمود: «وَالَّذینَ یَمْکرُونَ السَّیِّئاتِ لَهُمْ عَذابٌ شَدِیدٌ وَ مَکْرُ اُولئِکَ هُوَ یَبُورُ»(۱)،«فَلَمّا جاءَهُمْ نَذیرٌ مازادَهُمْ اِلاّ نُفُوراً

۱- فاطر/ ۱۰: کسانی که به حیله و تبهکاری می پردازند آنان را عذابی دردناک است و مکرشان نیز بی حاصل می ماند.

اسْتِكْباراً فِي الْأرْضِ وَ مَكْرَ السيّى ءِ وَلايَحيقُ الْمَكْرُ الَّسيِّى ءُ اِلّابِاَهْلِهِ(۱)» ، و «اَفَأَمِنَ الَّذينَ مَكَرُوا السَّيِّئاتِ اَنْ يَخْسِفَ اللّهُ بِهِمُ الْأَرْضَ».(۲) خداوند در این آیه ها وصف «بد» را برای «مکر» آورده تا توجه دهد که مکر «خوب» هم می تواند وجود داشته باشد. او همچنین خود را به مکر پسندیده وصف کرده و فرموده: «وَ مَكَرُوا وَ مَكَرَ اللّهُ وَ اللّهُ خَيْرُ الماكرينَ»(۳). او خود را به خدعه پسندیده هم وصف آورده و فرموده: «اِنَّ الْمُنافِقينَ يُخادِعُونَ اللّهَ وَ هُوَ خادِعهُمْ(۴)». سرانجام، خود را به کید پسندیده هم توصیف کرده و فرموده: «كَذلِكَ كِدْنا لِيُوسُفَ ما كانَ لِيأْخُذَ اَخاهُ فی دينِ الْمَلِكِ اِلّا اَنْ يَشاءَ اللّهُ»(۵) خداوند بر استدارج و املاء(۶) و استهزاء از جانب خود نیز نام کید نهاده و فرموده است: «سَنستَدْرِجُهُمْ مِن حَيْثُ لايَعْلَمُونَ وَ اُمْلی لَهُمْ اِنَّ كَيْدی مَتِينٌ»(۷)، و «اَللّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَ يَمُدُّهُمْ فی طُغْيانِهِم يَعْمَهُونَ»(۸). در همه این گونه آیه ها مقصود آن است که خداوند بنده منکر و ناباور را مهلت می دهد و او را از جلوه ها و زیورهای این

ص:۴۲

۱- فاطر/ ۴۳: چون آنان را هشداردهی آمد جز گریزشان نیفزود که از سر سرکشی در زمین و نیرنگهای بد بود، و نیرنگ بد جز به صاحبانش باز نمی گردد.

۲- نحل/ ۴۵: آیا آنان که نیرنگهای بد کرده اند از این در امانند که خداوند آنان را به زمین فرو برد؟

۳- آل عمران/ ۵۴ : مکر کردند و خداوند هم مکر کرد. خداوند بهترین مکر کنندگان است.

۴- نساء/ ۱۴۳: منافقان باخدا خدعه می کنند و خداوند خود با آنان خدعه کند.

۵- یوسف/ ۷۶: این گونه یوسف را حیله ای آموختیم. او در آیین آن پادشاه نمی توانست برادر خود را بگیرد مگر آن که خدا بخواهد.

۶- مقصود از استدراج آن است که خداوند شخص را پله پله فروتر می برد تا به شقاوت کامل برسد و در ورطه نابودی افتد. این کار ازاین رهگذر است که خداوند شخص را پی درپی نعمت می دهد و او هر نعمت تازه ای که به دست می آورد بدان مشغول می شود، در شکر و سپاس آن کوتاهی می کند و دم به دم بیش از پیش خدا و یاد خدا را از یاد می برد . از آن روی استداج برای شخص درک ناشده است که از طریق نعمت برایش پیش آمده است و او گمان می کند آنچه پیش آمده خیر و سعادت است نه شر و تیره بختی، املاء نیز به معنای مهلت دادن است. ر.ك : طباطبایی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۹ ، ص ۳۸۶ - م.

۷- قلم/ ۴۴ و ۴۵: آنان را چنان که در نیابند [به سنت استدراج] فرو گیریم و آنان را مهلت دهم، که مکر من استوار است.

۸- بقره/ ۱۵: خداوند آنان را به ریشخند می گیرد و در گمراهیشان وا می گذارد تا در آن فرو روند.

جهانی برخوردار می سازد تا فریفته و مغرور شود و سرانجام هم سزای گناه خویش را بیند. از همین روی گفته شده است: هر یک از آنان که بد کارند اگر در این سرای گشایش یابند و ندانند

این مکری نسبت به ایشان است بی عقلند. امام راغب در کتاب خود الذریعه الی مکارم الشریعه چنین می گوید:

اگر نبود که خداوند این واژه ها را در جایهایی خاص و به قصد معانی درست به کار گرفته هیچ انسان خداشناسی جسارت نمی کرد چنین چیزی را به ذهن آورد تا چه رسد که در گفتار خویش به کار گیرد، هر چند مقصودش از آن معنایی صحیح، به عنوان تنزیه و تعظیم خداوند، باشد. بنابر این واجب است در هر جا چنین اوصافی در قرآن آمده به همان گونه تلاوت گردد و از آن تجاوز نشود. مفسران یاد آور شده اند در بسیاری از اوصاف بلند همانند غفور، ودود، و رحیم به سبب کیفیت، کمیت، و انفعالی که در معنی لغوی آنها هست، و خداوند از همه این معانی منزه است،اگر دلیل سمعی نبود هیچ کس جرأت نداشت آنها را بر خداوند اطلاق کند.

ص:۴۳

فصل دوم: معیار در تعیین حیله جایز و غیر جایز

اگر به اعتبـار معنـای لغوی حیله به آن بنگریم نه می توانیم آن را به طور مطلق حلال بـدانیم و نه حرام؛ چه حیله بـدین اعتبـار عبارت است از در پیش گرفتن شیوه ای برای رسیدن به مقصود،

همراه با زرنگی، چیره دستی و دقت نظر، و این در حالی است که هر مقصدی را که بدین شیوه به آن می رسند نه می توان به طور مطلق ستود و نه به طور مطلق نکوهیـد، چونان که خود شیوه نیز نه می تواند به طور مطلق ستوده باشد و نه به طور مطلق نکوهیده. از همین رو به معیار و ضابطه ای عمومی نیازمندیم تا حیله ای را که در نظر شارع رواست از حیله ناروا باز شناساند.

بر این اساس در تشخیص معیار حیله جایز و غیر جایز می گوییم: هر طریقی مشروع که از گـذر آن اهـداف شـرع همچون به جای آوردن فرمان خداوند، پرهیز از آنچه از آن نهی فرموده،

احیای حقوق، یاری ستمدیده و انتقام ستاندن از ستمگر بر آورده شود حلال است (مباح، یا

مستحب یا واجب) و انجام دهنده و آموزش دهنده اش نزد خداوند پاداش دارند. در برابر، هر

طریقی که به بازیچه ساختن اهـداف شـریعت، همچون اسـقاط واجب، حلال کردن حرام، حق نمایانـدن باطل و باطل نمایاندن حق بینجامـد ممنوع، و انجام دهنـده و آموزش دهنـده اش نکوهیده است، خواه شـیوه ای که برای رسـیدن به این هدف به کار گرفته می شود خود شیوه ای

حلال باشد و خواه حرام.

میـان این دو گونه، یعنی جـایز و غیر جـایز، همـان تفـاوتی است که میـان نور و ظلمت، حق و باطـل، نکوکاری و گناه و داد و بیداد وجود دارد. یا به دیگر سخن، آن که راهی مشروع را برای

بر آوردن خواسته های شریعت، یاری دیانت و پاسداشت احکام الهی در پیش می گیرد کجا و آن که راهی نامشروع را برای ابطال احکام خداوند، به ریشخند گرفتن آیات الهی، و به بازی

گرفتن حقوق بندگانش در پیش می گیرد یا راهی مشروع را که راه رسیدن به حلال خداوند است می پیماید، و آن را بهانه ای برای حلال کردن حرام خدا و به بازی گرفتن اهداف آیین او قرار می دهد کجا؟

البته، در این میان برخی از حیله ها هستند که ادله آنها بر حسب ظاهر با هم تعارض دارند و مقاصد و اهداف شرع در باره آنها بدرستی روشن نیست. از همین روی عالمان در مورد آنها

اختلاف نظر دارند؛ گروهی آنها را در شمار حیله های ممنوع درآورده اند، و گروهی دیگر آنها را به حیله های جایز ضمیمه کرده اند، هر کدام براساس آنچه بدان رسیده و اطمینان کرده اند. به این دلیل، جایز نیست درباره هر کس که حیله ای از این دست را روا دانسته گفته شود با

اهداف شرع مخالفت کرده است؛ زیرا چنین مجتهدی تنها در پی بر آوردن هدف شرع و همسو با آن، چنان حیله ای را جایز دانسته، و ادله اباحه در نظر او قویتر و برتر آمده و از همین روی آن حیله را در ردیف حیله های جایزی شمرده که به نظر او شرع نیز آنها را خواسته است. در برابر، آن که حیله ای از این دست را ممنوع دانسته نیز تنها از آن روی چنین فتوا داده که ادله منع از دیدگاه او برتر می نموده، و از نظر او آن حیله با اهداف شرع و حکمتها و مصالحی که در وضع احکام هست ناسازگار به نظر می آمده است.

شاطبی در کتاب الموافقات چکیده آنچه را گفتیم چنین آورده است:

نمی توان دلیلی از شرع بر باطل بودن همه حیله ها اقامه کرد، چونان که دلیلی بر درست بودن همه حیله ها نیز در دست نیست. بلکه تنها آن حیله باطل است که به طور خاص با هدف شرع ضدیت داشته باشد؛ یعنی با آنچه همه مسلمانان بر آن اتفاق دارند. اما در مسایلی که ادله در باره آنها تعارض دارد اختلاف رخ می دهد.(۱)

ص:۴۵

۱- چونان که پیشتر آوردیم مبنای استهدلال مؤلف در اینجا اصول پذیرفته شده، نزد اهل سنت است. ماپیشتر داوری خود در این باره و همچنین در مورد مقدار دلالت این اصول بر حرمت حیله بیان داشتیم . - م.

فصل سوم: اقسام و احکام حیله

اقسام و احکام حیله(۱)

اگر حیله را چنین تعریف کنیم که عبارت از در پیش گرفتن شیوه های پنهان برای رسیدن به اهداف مورد نظر، با نوعی زیرکی و چیره دستی و دقت نظر است خواهیم توانست حیله را به

اعتبار هدفی که از آن در نظر است به دو گونه جایز شرعی و غیر جایز تقسیم کنیم، و هر یک از این دو گونه را نیز به اعتبار شیوه ها و راههای رسیدن به آن در دسته هایی جدا قرار دهیم.

اینک شرح گونه های حیله:

گونه نخست: آنچه هدف از آن جایز و غیر ممنوع، و از قبیل به پاداشتن حق یا دفع باطل باشد. این گونه خود به اعتبار راههایی که برای رسیدن به آن در پیش گرفته می شود سه دسته اند؛ چه این راه یکی از این سه حالت را می تواند داشته باشد:

۱- حرام؛ همانند رسیدن به حق انکار شده از طریق شهادت دروغ. در این حالت، حیله از باب حرمتِ وسایل و مقدمه ها حرام می شود(۲)

۲- جایز و نهاده شده برای همان هدف خاص از نظر شرع، همانند آن که زنی بیم ازدواج

۱- آنچه در این فصل آمده چکیده ای است همراه با تعریف از اعلام الموقعین، ج۳، ص ۲۸۶ و پس از آن؛ اقامه الدلیل علی ابطال التحلیل ، ص ۸۴ و پس از آن ؛ الموافقات، جایهای متفاوت .

۲- البته به طور مطلق نمی توان به حرمت چنین حیله ای حکم کرد، بلکه در اینجا حکم تابع قوت و ضعف دو دلیلی است که با یکدیگر در تزاحم قرار گرفته اند. گاه ممکن است در چنین جایی حلیت نیز مقدم داشته شود، همانند آن که شخص برای حفظ جان انسان مسلمانی به دروغ متوسل شود. - م.

دوبـاره شوهرش و آوردن همشویی برای خود را داشته باشـد. راه و حیله ای که برای گریز از این آزار دارد این است که خود یا ولیّ او در ضـمن عقد چنین شـرط کنند که هرگاه مرد با زن دیگری ازدواج کند زن اول اختیار داشـته باشد؛ اگر بخواهد از او جدا شود، و اگر بخواهد با او بماند. نمونه دیگر این نوع حیله، کنایه هایی است که برای فراچنگ آوردن مصلحتی یا دور

کردن مفسده ای به کار گرفته می شود. در حلال بودن این گونه حیله ها تردیدی نیست.

۳- جایز، بی آن که در شرع برای رسیدن به چنان هـدفی که شـخص از آن اراده کرده است نهاده شـده باشد، همانند آن که مرد با زنی ازدواج کنـد با این هـدف که از پشتیبانی خانـدان یا از دارایی و یا پایگاه اجتماعی او، در آنچه خـدای را ناخشـنود نمی کنـد، بهره جویـد. در اینجـا هـدفی کـه شـخص دارد هـدفی جـایز است، امـا در شـریعت، ازدواج برای چنین هـدفی مقرر نگردیده، بلکه هدف نخستین ازدواج از دیدگاه اسلام، داشتن فرزند، برخوردار شدن از پاکدامنی در

برابر آنچه خداونـد حرام کرده است، آرام گرفتن در بر همدیگر و بیرون آمدن از تنهایی و دو شدن است، گرچه که می تواند یاری و پشتیبانی را نیز در پی آورد.بنابراین در صورتی که مرد با زنی ازدواج کنـد تا از دارایی او بهره برد یا از پشتیبانی کسان او برخوردار شود این ازدواج

صحیح است، زیرا هدف فرد از آن با اهداف بنیادین شرع ناسازگاری ندارد، بلکه شاید این

اهداف را تقویت کند.

گونه دوم: آنچه هدف از آن حرام و ممنوع باشد. این گونه هم به اعتبار راههایی که برای رسیدن به هدف در پیش گرفته می شود در سه دسته جای می گیرد، چه این راه می تواند یکی

از این حالتها را داشته باشد.

۱- در ذات خود حرام، همانند آن که شخص مرتد شدن را حیله ای برای بر هم خوردن ازدواجش قرار دهد.

۲- مباحی که هم می تواند به هدفی ممنوع بینجامد و هم به هدفی مشـروع و پسـندیده، همانند سـفری که هدف شخص از آن راهزنی است، یا همانـند آن که کسـی به قیمت کالایی که برای فروش عرضه شـده است بیفزایـد بی آن که خود قصد خریدن آن را داشته باشد. در اینجا

اگر هدف شخص از این کار فریفتن خریدار باشد کارش حرام است، اما اگر هدف او دفع غبن و ضرر از فروشنده و ایجاد این زمینه باشد که خریدار کالا را به بهای واقعی آن بخرد کارش از دیدگاه برخی از عالمان درست و حلال است.

۳- مباحی که برای هدفی جز آن مقصود ممنوع تشـریع شده ولی شـخص از آن برای رسـیدن به چنین هدفی استفاده می کند، همانند فرار از زکات با فروختن یا هدیه کردن یا تبدیل

کردن مقداری از نصاب قبل از گذشتن سال بر آن.(۱) همین دسته از حیله است که جای لغزش و زمینه اشتباه و نیز هدف نخست ما در سخن گفتن از حیله های حرام است؛ چه ما در ادامه

این کتاب از حیله های دیگری که بی شک حرام می باشد تنها به عنوان تکمیل کننده سخن خواهیم گفت و البته در کنار آن فایده هایی دیگر هم خواهیم آورد، چونان که به خواست خداوند از نظرتان خواهد گذشت.

این گونه سوم یعنی آنچه هدف از آن حرام و وسیله یا راه رسیدن به آن حلال و مباحی است که برای چنین هدفی تشریع نشده است از دو نظر حرام می باشد: یکی از نظر هدف و مقصود شخص. و دیگری از نظر وسیله و راه؛ از نظر هدف به آن دلیل که شخص می خواهد با حیله خود آنچه را خداوند حرام کرده حلال کند یا آنچه را او واجب ساخته از وجوب بیندازد؛

و از نظر راه و وسیله به آن دلیل که آیات خداوند را به ریشخند گرفته و از سبب شرعی چیزی

را قصد کرده که آن سبب برای آن تشریع نشده، بلکه درست هدفی ضد آن را خواسته است. شخص با چنین کاری با بنیانگذار شریعت، هم در اهداف او، هم در وسیله و هم در حکمتی که او در احکام خویش قرار داده ضدیت کرده است. افزون بر این، چنین حیله ای در بر دارنده

این اتهام به شارع است که با تشریع آنچه جز افزودن رنج و زحمت حاصلی ندارد کاری بیهوده کرده است؛ چه حقیقت خواسته آنان که به این گونه حیله روی می آورند آن است که

عقود شرعی به اموری عبث که هیچ سودی در پی ندارد تبدیل شود؛ زیرا این کسان آن اهدافی را که شرع از رهگذر چنین عقود یا احکامی داشته اراده نمی کنند و تنها می خواهند با استفاده از این عقود و احکام به آنچه از دیدگاه شرع ممنوع است راه جویند.

این دسته ازحیله خود به چند حالت می تواند باشد:

۱- حیله برای حلال کردن آنچه بالفعل حرام است، همانند حیله های ربوی(۲)، یا حیله

۱- در جای خود از این سخن به میان خواهیم آورد که از میان بردن موضوع حکم پیش از تعلق حکم به آن، همانند سفر رفتن برای از میان بردن موضوع وجوب روزه - از دیدگاه شیعه - حرام نیست، مگر آن که خود این کار بنفسه موضوع دلیلی خاص و یا مشمول دلیلی عام قرار گیرد. - م.

۲- حیله های ربوی به طور کلی دو گونه اند: گونه اول: این که دو طرفِ عقد در یک عقد ربوی حرام به هر دو عوض یا به یکی از آنها چیزی که مقصود عقد نیست ضمیمه کنند تا از این رهگذر از ربا بگریزند؛ و گونه دوم آن که هر یک از دو طرفِ عقد عقدی دیگر را که مقصود نیست به عقد ربوی حرام خود بیفزایند تا به پندار خود از این رهگذر از ربا رهایی یابند.

معیار در گونه نخست این است که دو طرف بر بیع کالایی ربوی به همانند خود و با تفاوت مقدار عقد ببندند ولی برای آن که به گمان خود از ربای حرامی که در ضمن این عقد هست رهایی یابند به یکی از عوضها یا به هر دوی آنها چیزی ضمیمه کنند که از جنس آنها نیست، همانند آن که برای فروش هزار دینار به دو هزار دینار بیعی منعقد کنند و سپس به هر دو عوض یا به یکی از آنها دستمال یا لباسی را ضمیمه سازند که غرض از هیچ کدام بر نمی آورد جز آن که وسیله ای برای فرار از ربا شود. از دیدگاه مالک، شافعی، احمد و کوفیان متقدم چنانچه هدف خرید و فروش جنس ربوی به همانند خود با تفاوت مقدار باشد این معامله باطل است، چونان که سنت نیز بر این دلالت می کند. گونه دوم آن است که دو طرفِ عقد عقدی دیگر را که مقصودشان نیست به عقد حرام خویش ضمیمه کنند تا بدین وسیله از ربا بگریزند، همانند آن که چنین تبانی کنند که یکی به دیگری هزار دینار قرض دهد و پس از مدتی هزار و دویست دینار از او بگیرد. آنگاه برای فرار از این ربای حرام، کسی که قرض دهنده است کالا-یی که مقصود طرف دیگر نیست به صورت نسیه و به مبلغ هزار و دویست دینار به او می فروشد و سپس همان کالا را از او به صورت نقد و به هزار دینار می خرد. یا آن که فرد سومی وساطت می کند و با عنایت به هدف دو طرفِ چنین عقدی کالا- را از قرض گیرنده به صورت نقد و به هزار دینار می خرد و همان را با همان بها و به صورت نقد به فروشنده اولیه یعنی قرض دهنده می فروشد. بازگشت هر دو صورت به این است که در واقع کسی به دیگری هزار دینار قرض داده تا در برابر هزار و دویست دینار از او بستاند، گرچه که این عمل در قالب کاری بظاهر حلال و جایز صورت گرفته است. از همین قبیل است چنانچه عقد قرض ربوی را با عقد مالی دیگری همراه کنند که به دلیل آن قرض، مشتمل بر محابات است، همانند آن که کسی به دیگری هزار دینار قرض دهد و سپس کالایی که بهایش صد دینار است به دویست دینار به او بفروشد، یا برای نمونه زمینی یا خانه ای که اجاره واقعی آن صد دینار است به دویست دینار به او اجاره دهد. با این گونه قراردادهای الحاقی آن مفسده ای که خداوند به سبب آن ربا را حرام کرده است از میان نمی رود، چونان که در ادامه گفتارهای این کتاب دلایلی حاکی از حرمت این گونه حیله ها خواهد آمد. * درباره حیله های ربوی از دیدگاه شیعه اختلاف نظر وجود دارد و برخی چون امام راحل قدس سره آن را بی اثر می دانند و به حرمت هر گونه قرض یا بیع که هدف از آن فرار از ربا باشد حکم می کنند. - م.

تحلیل.(۱)

۲- حیله برای حلال کردن آنچه سبب تحریمش انعقاد یافته و رو به حرام شدن است،

ص:۴۹

۱- مقصود نگارنـده از حیله تحلیـل - چنـان که در فصول آینـده و مکرر خواهـد آمـد - آن است که شخصـی زنی را که سـه طلاقه شـده و دیگر نمی تواند با شوهر قبلی خود ازدواج کند به عقد نکاح در آورد، تنها بدان هدف که او را طلاق دهد تا از این رهگذر بر شوهر قبلی اش حلال شود - م.

همانند آن که کسی طلاق را بر شرطی، چون وارد شدن زن به خانه، معلق سازد(۱) و سپس بخواهد از واقع شدن طلاق در هنگام حصول آن شرط جلوگیری کند، و از همین روی زن را طلاق خلع می دهد تا هنگامی که وی وارد خانه می شود در پیوند زنا شویی با او نباشد. در

فرض این مسأله اگر زن با عقدی جدید به ازدواج مرد در آید و سپس وارد خانه شود طلاق تحقق نمی پذیرد؛ زیرا در اینجا دیگر آن تعلیق به شرط [که در ضمن عقد پیشین صورت پذیرفته بود] وجود ندارد.

۳- حیله برای ساقط کردن وجوب آنچه بالفعل واجب است، همانند حیله برای اسقاط خرجی (نفقه) واجب بر شخص، یا اسقاط وجوب بازپرداخت بدهی با این شیوه که همه دارایی خود را به ملکیت همسر یا فرزند خویش در آورد تا اعسار، در مورد او صدق کند و در نتیجه نه خرجی دادن بر او واجب باشد و نه بازپرداخت بدهی؛ یا همانند آن که ماه رمضان فرا رسد و شخص که نمی خواهد روزه بگیرد به مسافرت رود، در حالی که هیچ هدفی از سفر جز روزه نگرفتن ندارد.

۴- حیله برای از میان بردن سبب وجوب چیزی که هنوز واجب نشده ولی رو به واجب شدن است، همانند آن که شخصی برای ساقط کردن زکات، پیش از فرا رسیدن سال، دارایی خود را به ملکیت یکی از کسانش در آورد و پس از چندی آن را به تملک خویش بازگرداند، یا همانند آن که کسی برای اسقاط حق شفعه که اساساً برای دفع ضرر از شریک یا همسایه(۲) تشریع شده است حیله ای پردازد. در این مورد اخیر سبب حق یعنی شرکت یا همسایگی وجود دارد، اما این سبب حکم شفعه را تنها مشروط به شرطی که همان بیع است اقتضا می کند، و به دیگر سخن در اینجا بیع همانند گذشتن یک سال در مسأله زکات است. اینک در

این مورد کسی که می خواهد به حق شفعه تن در ندهد دست به کاری می زند که این شرط تحقق

نپذیرد تابدین ترتیب نگذارد سبب موجود برای این حق،حکم خاص خویش را اقتضا کند.

۱- این حکم فرع بر این است که طلاق معلق یا مشروط صحیح باشد. در حالی که از دیدگاه اکثر، بلکه همه فقهای شیعه طلاق مشروط و معلق صحیح نیست. ر.ک: حلی، ابوالقاسم نجم الدین جعفر بن حسن، شرائع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام، دارالهدی، قم، بی تا، افست از روی نسخه مؤسه الوفاء ، بیروت ۱۴۰۳ ه- .ق ، ص ۵۸۴ – م.
۲- شفعه از دیدگاه ما تنها برای شریک است نه برای همسایه. – م.

بخش دوم: حیله هایی که بااهداف شرع درتناقض است

اشاره

ص:۵۲

فصل اول: ترسیم حیله حرام و بیان این که به یقین از چنین حیله ای نهی شده است

خداونـد تعالی به اقتضای حکمتهایی معین چیزهایی را واجب و چیزهایی را حرام کرده است. اگر انسان مکلف برای برداشـتن واجبی از خود یا مباح کردن حرامی بر خویش سببی که

شرعاً برای چنان منظوری تشریع نشده است پیش آورد تا بدان وسیله آن واجب را غیر واجب

و آن حرام را حلال کند این کار حیله یا حیله ورزیدن نام می گیرد، خواه سـبب و وسـیله ای که شـخص از آن بهره جسـته در ظاهر حلال و مشروع باشد یا حرام و نا مشروع. برای نمونه، اگر

هنگامی که شخص در سفر نیست وقت نماز ظهر داخل شود چهار رکعت نماز بر وی واجب می گردد در این حالت کسی که می خواهد سببی برای اسقاط بخشی از نماز پیش آورد به سفر

می رود تا نمازش را شکسته به جای آورد، یا شخصی که می خواهد سببی برای تأخیر نماز از

وقت ادای خود پیش آورد شـراب یا دارویی بی هوش کننـده می خورد تا وقت نماز در حالتی که او بی هوش است پایان یابد و در نتیجه وی نماز را در وقت خود انجام ندهد. از همین

دست است که اگر ماه رمضان فرا رسـد و کسـی بخواهـد روزه خود را به ماه دیگری تأخیر افکند از این رو به سـفر می رود تا روزه بخـورد. یـا کسـی که ثروتی دارد و در به جـای آوردن حـج توانمنـد است ولی به عنوان یـک حیله آن را به دیگری می بخشد تا پس از گذشتنِ زمان حج آن

را برگرداند و بدین ترتیب در زمان حج انجام این فریضه بر او واجب نباشد. از همین قبیل

است اگر کسی بخواهد با کنیزی که ملک دیگری است همبستر شود او را غصب می کند و

سپس مـدعی می شود که او مرده است تـا بـدین ترتیب به پرداخت بهـای آن محکوم گردد و پس از آن به این بهانه که بهای آن کنیز را پرداخته بـا او همبسـتر شـود. یـا اگر کسـی بخواهـد ده درهم نقـد به دیگری قرض دهـد و در برابر آن بیست درهم بستاند، برای این کار جامه ای به بهای

بیست دینـار و به نسیه یکسـاله به او می فروشـد و سـپس همـان جامه را به ده دینار نقـد می خرد. یا اگر کسـی بخواهـد انسان دیگری را به قتـل برسانـد و محکوم به قصـاص نشود چاهی بر سـر راه او بکنـد یا سـببی دیگر هماننـد آن بسازد. یا اگر کسـی بخواهـد از وجوب زکـات فرار کنـد پیش از فرا رسـیدن سـال آن را به نیّتِ بـاز پس گرفتن در سـال بعـد هبه کنـد یـا صـدقه دهد(۱)، یـا به جمـع متفرق و تفریق مجتمع(۲) روی آورد.نمونه هـای فراوانی از این دست در حلاـل کردن حرامهـا و اسـقاط واجبهـا وجـود دارد. بر عکس، همین حکم در حرام کردن حلاـل نیز جـاری است، هماننـد آن که زن، کنیز صـغیر شـوهر و یا همشوی خردسال خود را شیر دهد تا بر شوهر حرام

ص:۵۵

۱- در همه مـواردی که مؤلف به عنوان مثـال ذکر کرده - به جز فرار از ربـای قرض و تسبب قتـل - آنچه مکلف انجـام داده، تغییر موضـوع پیش از تعلـق حکم تکلیفی است و این در حـالی است که دلیـل اسـتواری بر حرمت از میـان بردن موضوع و در واقع منع از شـمول حکم تکلیفی پیش از تعلق و اسـتقرار آن دست کم برای مـا در دست نیست، مگر آنجا که به دلیل یقینی یا غیر یقینی که شارع آن را اعتبار کرده باشد ثابت شود چنین کارهایی نقض هدف شارع و شکستن فلسفه فقه است و این نیز از بـاب حکم عقـل و یا ابواب سـد و فتـح ذرایع ثابت گردد که دست زدن به کارهای ناسازگار با فلسـفه تشـریع و تقنین مخالف هدف قانونگذار و شرعاً حرام است. - م.

۲- مقصـود از جمـع متفرق آن است که دو مقـدار از کالاهـایی که هر کـدام بتنهـایی مشـمول زکـات قرار نمی گیرد و به حد نصاب نمی رسد روی هم گذاشـته شوند تا در نتیجه موضوع وجوب زکات قرار گیرند. تفریق مجتمع، بر عکس، عبارت است از آن که یک مقـدار از مال که به حـد نصاب می رسـد پیش از وجوب زکات، قسـمت شود تا از نصاب بیفتد، همانند آن که اگر فرد پنـج شتر دارد دوتـای آنهـا را به کسـی هـدیه کنـد تـا زکات تعلق نگیرد. یاد آور می شویم جمع متفرق نمی توانـد به عنوان حیله ای به کار گرفته شود، و در تفریق مجتمع نیز اگر تفریق تنها به جدا کردن مکانی دو قسـمت مال از همدیگر باشـد وجوب زکات را مانع نمی شود زیرا در وجوب زکات «وحـدت ملکیت» ملاک است نه وحـدت مکان. اگر هم تفریق به جـدا کردن ملکیت و در واقع خارج کردن بخشـی از مال از ملکیت خود باشـد چنانچه این کار هم پیش از تعلق وجوب انجام گیرد از میـان بردن موضـوع است که نمی توان بسـادگی به حرمت آن حکم کرد و اگر پس از تعلق وجوب انجـام گیرد مـانع حکم شرعی یعنی وجوب پرداخت زکات نمی شود و اثری ندارد . - م.

شود؛ سرانجام در اثبات حقی که به خودی خود وجود ندارد نیز مصداق می یابد: همانند آن که شخص در قالب اقرار به بدهی قبلی، برای وارث خود وصیت کند.(۱)

بدین سان روشن می شود که حیله یا حیله ورزیدن عبارت است از هر کاری که به هدف اسقاط ظاهری وجوب یک واجب، یا مباح کردن ظاهری یک حرام صورت پذیرد - خواه خود آن کار به خودی خود مشروع و جایز باشد و خواه نامشروع و غیر جایز - به گونه ای که

آن واجب جز بدان وسیله در ظاهر از وجوب نیفتد و آن حرام نیز جز بدان وسیله در ظاهر حلال نشود و از همین روی فرد آن کار را به عنوان یک وسیله انجام می دهد تا از طریق آن به هدفی که در نظر دارد برسد.

حیله در دین به معنای پیش گفته نیرنگ با خدا، به ریشخند گرفتن آیات الهی و به بازی گرفتن احکام اوست و کتاب، سنت، اجماع سلف صالح، و اصول عمومی دین بر حرمت آن دلالت دارد. این ادله آن اندازه فراوانند که می توان گفت از شماره بیرون هستند و این در حالی است که چون ادله حاکی از یک حقیقت فراوان شوند همدیگر را تقویت و تأکید کنند و در مجموع خود قطع و یقین در پی آورند؛ چه اجتماع را قدرتی است که در یک یک افراد نیست.

اینک در فصلهایی که فرا روی دارید به بررسی برخی از این ادله می پردازیم.

ص:۵۶

۱- این مثال بر پایه این دیدگاه مذاهب اهل سنت است که وصیت برای وارث درست نیست، اما در جای خود در کتب فقه مقارن ثابت شده است که حدیث «لاوصیه لوارث» صحت سند ندارد و بر فرض صحت سند می تواند ارشاد و استحباب باشد. به هر روی بر پایه دیدگاه شیعه وصیت برای وارث به استناد اطلاق ادله صحت وصیت کاری صحیح و نافذ است. - م.

فصل دوم: دلالت قرآن بر حرمت حیله هایی که با اهداف شرع در تناقض است

اشاره

قرآن کریم از جنبه های بسیاری بر حرام و باطل بودن این گونه حیله ها دلالت می کند، و ما در این فصل به برجسته ترین این جنبه در ضمن چند بند بسنده می کنیم:

۱ : نکوهش نفاق در اصول و فروع دین

خداوند در باره منافقانی که به اسلام تظاهر کرده و در دل کافر بودند می فرماید:

«و مِنَ النَّاس مَنْ يَقُول آمَنَّا بِاللّهِ وَ بِاليَوْمِ الآخِرِ وَ ما هُمْ بِمُؤْمِنِينَ* يُخَادِعُونَ اللّهَ وَ الَّذِينَ آمَنُوا، وَ ماَ يَخْدَعُونَ إلاَّ أَنْفُسَهُمْ وَ ماَ يَشْعُرُونَ* فى قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللّهُ مَرَضاً وَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بَما كَانُوا يَكْذِبُونَ».(۱)

در جای دیگر نیز فرمود: «إنّ المُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللّهَ وَ هُوَ خَادِعُهُمْ، وَ إذَا قَامُوا إلىَ الصَّلاَهِ

۱- بقره/ ۸ - ۱۰: کسانی از مردم هستند که می گویند به خدا و روز واپسین ایمان آورده ایم، در حالی که ایمان نیاورده اند. با خدا و رسول او و کسانی که ایمان آورده اند نیرنگ می کنند. آنان جز با خود نیرنگ نمی کنند و خود در نمی یابند. در دلهای آنان مرض است. پس خداوند آنان را مرض افزوده و آنان را به سبب آنچه دروغ می گفتند عذابی دردناک است.

قَامُوا کُسَالَی، یُرَآءُونَ النَّاسَ وَ لاَیَذْ کُرُونَ اللّهَ إلاّ قَلیلاً».(۱)

مقدمه ای بر تفسیر آیه و بیان شاهد

خداوند در بسیاری از سوره های مدنی قرآن کریم همچون بقره، نساء، توبه و منافقین، نفاق و منافقان را نکوهیده است.

نفاق خود گونه ای از حیله ورزیدن و نیرنگ بازی است که با نمایاندن خوبیها و پنهان داشتن بدیها در پس پرده آن صورت می پذیرد، چونان که منافقان کفر را در دل نهان داشتند، و از آن سوی مسلمانی و ایمان را آشکار می ساختند و برخی از اعمال دینی را تنها با بدنهایشان

و آن هم برای ریا در نزد مردمان انجام می دادند. حافظ ابن کثیر در تفسیر القرآن العظیم

می گوید:

از آن روی صفات منافقان تنها در سوره های مدنی نازل شده است که در مکه پدیده ای به نام نفاق وجود نداشت، بلکه بر عکس حتی در میان مردم کسانی بودند که به دلیل ضعف مسلمانان و قدرت کافران تظاهر به کفر می کردند اما ایمان خویش را پنهان می داشتند.

در آن زمان در مدینه هم انصار وابسته به دو قبیله اوس و خزرج می زیستند که در دوران پیش از مسلمانی خود بر شیوه مشرکان عرب بت می پرستیدند، و هم یهودیان اهل کتاب که بر شیوه پیشینیان خویش بوده و وابسته به سه قبیله بنی قینقاع، هم پیمانان

خزرج و بنی نضیر و بنی قریظه، هم پیمانان اوس. زمانی که پیامبر خدا صلی الله علیه و آله به مدینه آمد و کسانی از انصار از دو قبیله اوس و خزرج اسلام آوردند، و اندکی از یهودیان هم به اسلام گرویدند هنوز در این شهر نیز پدیده نفاق نبود؛ زیرا مسلمانان از چنان قدرت

و شکوهی برخوردار نبودند که از آن بیم برند؛ بلکه حتی پیامبر صلی الله علیه و آله و قبایل بسیاری که در محله های پیرامون مدینه می زیستند از در آشتی در آمده با آنان پیمان صلح بسته بود. اما پس از آن که نبرد بدر در گرفت و خداوند آیین خویش را چیرگی داد و اسلام و مسلمانان را سر بلندی بخشید، عبدالله بن ابی ابن سلول - که سرشناس مدینه و از

خزرجیان بود پیشوایی هر دو خاندان اوس و خزرج را در دوران پیش از اسلام بر

۱- نساء/ ۱۴۲: منافقان با خدا خدعه می کنند و خدا خود با آنان خدعه کند. چون به نماز برخیزند بی رغبت برخیزند، ریا کنند و جز اندکی یاد آور خداوند نباشند.

عهده داشت. زمانی که آنان خواستند او را به پادشاهی خود برگزینند، اسلام به این شهر در آمد و مردم اسلام آورده و او را از یاد بردند و بدین سان او بدخواه اسلام و مسلمانان شد - گفت: این [اسلام] چیزی است که می تواند پذیرفته شود. وی بدین ترتیب وانمود کرد که به اسلام گرویده است. پس از آن گروهی از هم کیشان و هم مسلکان او و کسانی دیگر از اهل کتاب با همین شیوه به اسلام در آمدند و از همین جا نفاق در میان مردمان مدینه و اعراب ساکن پیرامون این شهر شکل گرفت. اما در میان مهاجران کسی نبود که ناخواسته و به زور هجرت کرده باشد، بلکه آنان که مهاجرت می کردند به چشمداشت و شوق آنچه در سرای دیگر نزد خداوند است هجرت می گزیدند و دست از دارایی و زن و فرزند و سرزمین خویش می شستند.(۱)

در این میان عواملی چند آنان را بر این نفاق می داشت:

یک: این که مسلمانان از جنگ با آنان و از برخورد با ایشان بمانند برخوردی که با دیگر

کافران داشتند خودداری ورزند.

دو : این که از گرامیداشت، نیکی، بهره های جنگی و همانند آن، که مسلمانان داشتند برخوردار شوند.

سه: این که از اسرار درونی مسلمانان آگاه شوند، چه آنان به دانستن این اسرار و رساندن

آنها به دشمنان کافر علاقه بسیار داشتند، و این به هیچ شیوه جز در آمیختن با پیروان اسلام امکان پذیر نبود، و راه در آمیختن با اینان نیز تظاهر به اسلام بود تا بدین ترتیب مسلمانان

فریب ظاهر آنان را بخورند و به آنان اطمینان کنند.

اینک اگر بپرسید چه حکمتی در این بوده است که خداوند بر منافقان بپوشاند و از آنان به

اوصاف و نه به نامهایشان یاد کند، پاسخ خواهید شنید که در این کار حکمتهایی بلند و مصلحتهایی بزرگ است، از آن جمله:

یک: خداوند بر آنان می پوشاند تا کافرانی را که از حقیقت حال آنان خبر ندارند به این

ابهام بیفکند که آنها نیز در شمار مسلمانانند. این خود نوعی احساس ترس در کافران در پی می آورد و آنان را بر آن می دارد که از بیم شمار فراوان مسلمانان از جنگ با آنها خودداری

کنند.

۱- ابن کثیر، ابوالفداء اسماعیل بن عمر، تفسیر القرآن العظیم، دارالفکر، بیروت، ۱۳۸۹ ه- . ق . ج۱، ص ۸۳.

دو : اگر مسلمانان با آنان که در کنار ایشان بودند و وانمود می کردند که در شمار ایشانند رفتاری خشونت آمیز می داشتند این خود سبب گریز دیگران از اسلام و پیروانش می شد.

سه: رفتار پسندیده و ملایمت آمیز مردمان مدینه با منافقان چه بسا می توانست آنان را به اسلام علاقه مند سازد و گروههای دیگر را هم به سوی این آیین بکشاند و اینان سبب تقویت

دین خدا شوند.

قرطبی و دیگر مفسران این پرسش را مطرح کرده اند که چه حکمتی در این بوده است که پیامبر صلی الله علیه و آلهبه رغم شناختن منافقان از کشتن آنها خودداری می ورزید؟ سپس پاسخهایی به این پرسش داده اند که استوارترین همه همان حدیث پیامبر صلی الله علیه و آله به نقل صحیحین است. ایشان به عمر فرمود: (بیم آن دارم عربها بگویند محمد اصحاب خود را می کشد). این سخن بدان معناست که پیامبر از کشتن این گروه بیم آن داشت که چنین کاری سبب اسلام گریزی بسیاری

از عربهایی شود که از فلسفه کشته شدن این گروه بی خبر بوده و نمی دانسته اند پیامبر آنان را در حالی که بواقع کافر بوده اند کشته است؛ چه، دیگران تنها براساس آنچه در ظاهر به نظرشان

می رسید حکم می کردند و می گفتند: محمد اصحاب خود را می کشد. خودداری ورزیدن آن حضرت از کشتن این گروه کاری دیگر در ردیف این تدبیر بوده که به رغم آگاهی از نادرستی

عقیده کافران به برخی از آنان زکات می داده است تا این زکات دادن سبب رام کردن آنان و دیگران شود.

شرح خلاصه ای در باره آیه ها

«وِ مِنَ النَّاس مَنْ یَقُول آمَنَّا بِاللّهِ وَ بِالیَوْمِ الآخِرِ»؛ مقصود ازاین گروه منافقان اوس و خزرج و دیگر هم مسلکان ایشان است؛ « وَ ما هُمْ بِمُؤْمِنِینَ»، زیرا ایمان آنان به خدایا به روز واپسین ایمانی حقیقی نبود چه آنان در حقیقت به خداوند شرک می ورزیدند و آخرت را نیز باور نداشتند.«یُخَادِعُونَ اللّهَ وَ الَّذِینَ آمَنُوا»؛ این جمله انگیزه منافقان از گفتار خود و همچنین

هدف آنان از این دورویی را روشن می کند و بدان معناست که آنان با پنهان داشتن کفر و

آشکار ساختن ایمان با خدا و مؤنان نیرنگ می کنند تا از این رهگذر به بهره های دنیوی خود برسند. آنان به گمان نادرست ناآگاهانه خویش چنین می پندارند که بدین شیوه خدا را فریفته اند و این کار نزد او آنان را سودمند خواهد افتاد و حقیقت امر چونان که بر برخی از مؤنان پنهان مانده بر او نیز پوشیده می ماند.

تفسیر دوم درباره آیه این است که رفتار آنان با خداوند، از این نظر که در واقع کافرند و به

اسلام تظاهر می کنند، به لحاظ شکل همچون رفتار حیله گران و فریب دهندگان است. بدین سان روشن می شود بنابر تفسیر نخست نسبت نیرنگ به خدا [یعنی این که به خدا نیرنگ می زنند]نسبتی حقیقی است و بنا به تفسیر دوّم نسبتی مجازی و از باب تمثیل.

سومین تفسیر آن است که منافقان تنها مؤمنان را نیرنگ می کنند و می فریبند، نه خدا را. اما برای اشاره به این حقیقت که نیرنگ با مؤمنان در واقع نیرنگ با خداوند است نام خداوند نیز آورده شده، و بدین ترتیب آیه در بر دارنده گرامیداشت مؤمنان است و از بلندی جایگاه ایشان

سخن می گوید و کردار منافقان را محکوم می کند. این آیه از این نظر همانند آیه سوره احزاب

است که می گوید: «اِنَّ الَّذینَ یُؤْذُونَ اللّهَ وَ رَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللّهُ فِي الدُّنْیا وَ الْاخِرَهِ».(۱) [آیه سخن از

کسانی دارد که خدا و رسول را می آزارند و] این در حالی است که آزار دادن خداوند محال است. پس مقصود این است که لعنت خداوند بر کسانی که پیامبر خدا را می آزارند. اگر هم در آیه نام خداوند آورده شده برای اشاره به زشتی گناه آنانی است که پیامبر را می آزارند، و نیز اشاره به این که هر کس پیامبر را بیازارد خدای را آزرده، و سرانجام در بردارنده دلالتی آشکار بر بلندی جایگاه پیامبر و عظمت مقام اوست.

در آیه مورد بحث از آن روی «یُخادِعُونَ» آورده و «یَخْدَعُونَ» نگفته است تا بر مبالغه ای

کامل در نیرنگ از نظر چگونگی و اندازه دلالت کند؛ چه، منافقان در نیرنگ کردن آموخته و چیره دست بودند. تعریف واژه «خدع» که در آیه آمده این است که شخصی، دیگری را به توهمی خلاف آن ناخوشایندی که می خواهد به او برساند بیفکند تا بدین سان بتواند غافلگیرانه آن کار را بر سر او آورد، یا وی را به این گمان اندازد که آهنگ یاری او در رساندن به خواسته هایش دارد تا بدین سان او را بفریبد و بآسانی از او رهایی یابد. این معنا بر گرفته از این گفته عرب است که می گویند: «ضب خادعٌ یا خَدِعٌ» ، و آن سوسماری است که چون شکارچی دست خود را به لانه اش برد، وی را به این گمان اندازد که در حال آمدن به سوی

اوست و سپس از در دیگر بیرون رود. به هر روی هر یک از دو معنای واژه «خدع» مناسب اینجاست؛ زیرا منافقان می خواستند با کار خود از اسرار مؤمنان آگاهی یابند و آنها را در اختیار دشمنان قرار دهند و بدین سان مؤمنان را بیازارند، یا آنچه را به سایر کافران می رسد از خود دور سازند.

ص:۶۱

۱- احزاب/ ۵۷ : کسانی که خدا و رسول او را می آزارند خداوند آنان را در دنیا و آخرت لعنت کند.

«وَ مَا یَخْدَعُونَ إلاّ أَنْفُسَهُمْ وَ مَا یَشْعُرُونَ»؛ این آیه بیان می کند که زیان این نیرنگ تنها به خود آنها بر می گردد، آن هم به گونه ای که خود آن را درک نمی کنند؛ یعنی آن که تنها خود از نیرنگ خویش زیان می برند و در عین حال بد فرجامی آنچه به ایشان می رسد را نیز در نمی یابند؛ چه منافق با کردارش به خود نیز چنین می نمایاند که آرمان خویش را بر می آورد و جام شادی به کام خود می ریزد و آنچه می کند آبی زلال و گوارا و بر آورنده تشنگی اوست. با آن که در

حقیقت جام عذاب را به کام خویش می ریزد و چونان عذابی دردناک و چونان خشمی از جانب خداوند بر خویش روا می سازد که هماننددش ندیده است. این نیرنگ منافق به خود است، بر این گمان که به خویش نیکی می کند. «فی قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ»؛ مقصود بیماری دین است، نه تن؛ و مراد از آن تردیدی است که در کنار مسلمانی خویش دارند، و خوی زشت و نکوهیده ای که آنان را از به دست آوردن فضیلتها و دور شدن از رذیلتها باز داشته است. این جمله خود تقریر یا تعلیل مفهوم استمرار کفر و نفاق این گروه است که از عبارت «وَ ما هُمْ بِمُؤْمِنِینَ» بر می آید.«فَزَادَهُمُ اللّهُ مَرَضاً »؛ یعنی خداوند بدی بر بدی و گمراهی بر گمراهی ایشان می افزاید. این وضعیت آنها در دنیاست. «وَ لَهُمْ» آنان در آن سرای «عَذَابٌ أَلِیمٌ بَمَا کَانُوا یَکْذِبُونَ» عذابی دردناک دارند. مترتب ساختن عذاب الهی بر دروغگویی و این که خداوند در این آیه از میان همه گناهان فراوان آنان تنها از دروغگویی شان نام برده، اشاره ای است به زشتی دروغگویی.

اینک به بررسی آیه سوره نساء می پردازیم. در آنجا می گوید:«إنّ المُنَافِقِینَ یُخَادِعُونَ اللّهَ وَ هُوَ خَادِعُهُمْ». پیش از این درباره این که آنان با خدا نیرنگ می کنند سخن گفتیم. اما نیرنگ خدا با آنان [که در این آیه از آن سخن به میان آورده] در دنیا به این است که احکام اولیای خود را درباره آنان جاری می کند با این که کینه توزترین دشمنان اویند، نعمتهای خویش را پی درپی

بر آنان فرو می فرستد، در حالی که حقیقت آنها عین عذاب و انتقام است، تا چون به آنچه داده شده اند، شادمان و سرمست شوند و آنها را در حالی که به تلبیس گرفتارند و از هدایت پروردگار روی برتافته اند به عذاب و خشم خویش فرو گیرد، و خدا در آخرت نیز به آن است

که ایشان را با آن که کافرند در شمار مؤنان برانگیزد و بدین سان در ذهن آنان جای دهد که از تقرب یافتگان و از اهل یمین اند، سپس با جدا کردن آنها از مؤنان میان آنان و آنچه دوست

دارند جدایی افکند. اینجاست که حقایق بر ملا می شود، و حسرت و اندوه آنان فزونی می یابد

و در ژرفای آتش خشم الهی بر پیشانی خویش می کوبند، و همین جا بیقین در می یابند ندانسته به «استدراج» گرفتار بوده اند و خداوند به کیدمتین خود آنان را مهلتی داده و اینک در

آنچه با ایشان کرده ستمگر نبوده بلکه حکیم و عادل بوده است، اگر چه با این گروه خدعه و مکری متقابل کرده است. «وَ إِذَا قَامُوا إِلیَ الصَّلَاهِ قَامُوا کُسَالَی»؛ چرا که در حقیقت نه نیّت نماز دارنـد، نه به آن مؤ‌ننـد و نه معنایش را درک می کنند.«یُراؤ‌ونَ النَّاسَ»؛ یعنی هیـچ اخلاصـی ندارنـد و در کـار خود، بـا خـدا معامله نمی کننـد، بلکه از بیم مردم و در پی فریفتن آنان ریا می ورزنـد.«وَ لَا یَـذْ کُرُونَ اللّهَ إِلاَّ قَلیلًا»؛ انـدکی نماز می گزارند؛ زیرا آنها تنها در برابر چشم مردم نماز گزارندو چنین موقعیتی به نسبت دیگر موقعیتها اندک است. نظر دیگر در تفسیر آیه این

است که در نماز بسیار اندک و تنها هنگام تکبیر و تسلیم ذکر او بر زبان می آورند.

شاهـد آیه هـا برنکوهش حیله: گواهی آیه بر نکوهش حیله در اینجـاست که نفـاق خود یـک حیله است، حیله ای که ظاهرش ایمان، تسلیم، باورداشتن و سر فرود آوردن در برابر هر

چه پیـامبر آورده، و بـاطنش کفر، بی بـاوری، خباثت و بـدی، و هـدف از آن نیز پاسـداشت جان و دارایی خویش و هم سـهم شدن با مسلمانان در غنایم و دستاوردهایشان، و سرانجام آزار مؤ‌نان و سپردن اسرار ایشان به کافران است.

خداونـد منافقان را به عـذابی دردناک تهدیـد کرده و بر آنان نوشـته است که با خـدا خـدعه می کنند و خدا نیز با آنان خدعه کند. با خدا مکر می ورزند در حالی که تنها با خود مکر

کرده اند، در آنچه می گویند و می کنند راستگو نیستند و از همین روی عذابی دردناک در انتظار ایشان است.

حیله نفاق که سر آمد هر حیله است ظاهرش طاعت و فرمانبری و باطنش معصیت و نافرمانی و هدف از آن نیز گوناگون است: گاه هدف از آن چیزی است که به هیچ صورت، نه اصلـی و نه تبعی و ضـمنی، تشـریع نشده است، مانند ایمان آوردن به قصد افشای اسرار مؤ‌نان نزد دشمنانشان و ریشخند کردن آنان و دینشان چونان که خود می گفتند «اِنَّما نَحْنُ مُسْتَهْزِؤ‌ونَ» (بقره/ ۱۴) تا بدین وسـیله آنان را آزار دهند، و گاه نیز هدف از آن این است که آنچه را در شرع به صورت تبعی و ضمنی تشریع شده به صورت اصل و مقصود در آورد، چونان که خداوند ایمان را در درجه نخست برای آن تشریع کرده که انسان از روی اختیار و باور قلبی به طاعت

او در آیـد و البته در کنـار آن و به عنوان پیامـدی تبعی جان و مال گرونـدگان به این آیین محترم شـمرده شود و از غنایم بهره برنـد، اما منافق ایمن ماندن جان ومال خود و بهره مند شدن از غنایم را که نتیجه تبعی ایمان است اصل و مقصود خود قرار می دهد. این خود ضدیتی با شارع

در قصد او و به معنی به بازی گرفتن دین اوست؛ یعنی همان که به کیفرش سزاوار فروترین

رده در دوزخ شده اند.

اینک با این مقدمه می گوییم: تفاوتی نیست میان این که منافقی، در حالی که دل به حقیقت سخن خود نسپرده و آن را باور ندارد و تنها برای رسیدن به امنیت جانی و حفظ دارایی خویش بگوید: «به خدا و به روز بازپسین ایمان آوردم، - و بدین وسیله ایمان را انشاء کند یا از آن خبر دهد - و میان این که مسلمانی اهل حیله بگوید: «بعت» و «اشتریت» یا «نکحت» و «انکحت»، بی آن که هدفش محقق ساختن معانی این عقود باشد، یا از به حاصل آوردن مضمون و ترتیب آثار آنها اطمینان یافته باشد بلکه تنها این الفاظ را به زبان می آورد تا بدین وسیله به خواسته هایی ناسازگار با احکام این صیغه ها و نا همخوان با اهداف شرع در جعل و تشریع آنها راه یابد. در این هر دو، هدف یکی است: تباهی کردن در زمین، به ریشخند گرفتن

احکام خداوند، و به بازی گرفتن حدود او؛ چونان که وسیله نیزیگی است: سخنی که قلب بر

آن نیست و دل با آن همراه نشده است. البته در این میان تنها یک تفاوت وجود دارد و آن این که نفاق نخست نفاقی در اصل دین، و نفاق دوم نفاقی در فروع است. اکنون با این وجود چگونه می توان تنها یکی را از آن دو «منافق» یا اهل خدعه با خداوند خواند در حالی که هم عرف - چونان که ظاهر است - این دو را در یک رده آورده، هم حقیقت یعنی رنگ عوض کردن و نیرنگ ورزیدن با آشکار ساختن خیر و پنهان داشتن خلاف آن برای بر آوردن خواسته خویش چنین اقتضایی دارد، و هم آثار رسیده از صحابه و تابعین؛ برای نمونه، از

ابن عباس نقل است که مردی نزد او آمد و گفت: عموی من زن خود را سه طلاقه کرده است؛ آیا مردی دیگر او را برایش تحلیل کند؟ ابن عباس در پاسخ گفت: هر کس با خدا خدعه کند

خدا هم با او خدعه کند. - این عبارت را سعید بن منصور روایت کرده است. همچنین در روایت صحیح آمده است که از انس و ابن عباس درباره «عینه»(۱) پرسیدند و آن دو پاسخ دادند: با خداوند خدعه نتوان کرد؛ این چیزی است که خدا و پیامبرش حرام کرده اند. از ابن عمر،

عثمان و دیگران هم به سندی درست نقل شده است که درباره زن سه طلاقه گفته اند: تنها

ازدواجی که از روی رغبت باشد او را [بر شوهر پیشین] حلال می کند، نه ازدواج تدلیس و خدعه. ابویعقوب سختیانی هم که از نام آوران تابعی است در نکوهش روی آوردگان به حیله

۱- عینه - بر وزن فِعْلَه - عبارت از آن است که شخص برای گریز از ربا کالایی را به نسیه به دیگری بفروشد و سپس همان کالا را به قیمتی کمتر از قیمت فروش، به نقد بخرد. در فصلهای آینده کتاب مفصلاً از این بیع سخنی به میان خواهد آمد. همچنین ر.ک: قلعه چی، محمد رواس، معجم لغه الفقهاء ، دارالنفائس ، بیروت ، ۱۴۰۸ ه- . ق ، ص ۳۲۸ - م .

می گوید: آنان با خدا خدعه می کنند، چونان که با کودکی خدعه کنند. اگر آنچه انجام می دهند آشکارا انجام می دادند برای من آسانتر و رواتر بود. آثاری چند از این نمونه به ما رسیده و این در حالی است که صحابه و تابعین آگاهترین کسان امت به معانی کلام خداو و پیامبرند. آنان با چنین وصفی حیله را خدعه نامیده اند، و اکنون که چنین است می بایست سزا نیز همجنس کردار و کیفر نیز همگون جرم باشد؛«اِنَّ الْمُنَافِقِینَ یُخَادِعُونَ اللّهَ وَ هُوَ خَادِعُهُمْ»،«یُخَادِعُونَ اللّهَ وَ الَّذِینَ آمَنُوا، وَ مَا یَخْدَعُونَ إلاَّ أَنْفُسَهُمْ»، « وَ لَهُمْ عَذابٌ اَلِیمٌ بِما کَانُوا یَکْذِبُونَ».

چکیده این دلیل آن که حیله هایی که ابطال حق یا اثبات باطل بر آن مترتب می شود خدعه

با خداوند است، و از دیگر سوی خدعه با خداوند نیز حرام است، وگرنه منافقان به این وصف

نکوهش نشده و بر این جرم به عذاب دردناک الهی تهدیده نشده بودند. به این ترتیب، هر حیله ای که حقی را باطل و یا باطلی را حق و ثابت کند حرام است و همین نیز مطلوب ماست.(۱)

۲ : داستان حیله شنبه

خداوند تعالی فرمود: « وَلَقَدْ عَلِمْتُم الَّذِینَ اعْتَدَوْا مِنْکُمْ فی السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ کُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِینَ* فَجَعَلْنَاها نَکَالاً لِمَابَیْنَ یَدَیْهَا وَ مَا خَلْفَهَا وَ مَوْعِظَةً لِلْمُتَّقِینَ».(۲)

خداوند جزئیات بیشتر این داستان را در سوره اعراف چنین آورده است:

«وَسْئَلْهُمْ عَنِ الْقَرْیَهِ الَّتِی کَانَتْ حَاضِرَةَ البحرِ، إذْ یَعْدُونَ فی السَّبْتِ، إذْ تَأْتِیهِمْ حِیتَانُهُمْ یَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعاً، وَ یَوْمَ لاَ یَسْبِتُونَ لاَ تَأْتِیهِمْ، کَذَلِکَ نَبْلُوهُمْ بِمَا کَانُوا یَفْسُقُون* وَ إذْقالَتْ أُمَّةٌ مِنْهُمْ لِمَ تَعِظُونَ

۱- البته چنان که مؤلف، خود پذیرفته، دو آیه ای که بدان استناد شده در نکوهش نفاق و دو رویی است و آن مقوله ای است که به عقاید یا حداکثر به ناهمگونی عقاید با کردارها بر می گردد، در حالی که از دیدگاه جایز شمرندگان حیله، حیله گشایشی برای مؤمن در عمل به تکلیف است و مکلف با استفاده از سعه موجود در دلیل راهی را که برای او مناسب تر به نظر رسد بر می گزینند. به هر روی از دیدگاه مترجم آیه دلالت صریحی ندارد مگر آن که از باب استشمام معنا از این آیه برداشت شود که هر نوع بر خورد دو گونه که در پی منافع شخصی انجام پذیرد ناپسند است. اما این کجا و اثبات حرمت حیله، آن هم در صورتهایی که با جلوگیری از تحقق موضوع است کجا؟ - م.

۲- بقره/ ۶۵ و ۶۶ : شناخته اید آن گروه از شمارا که در روز شنبه تجاوز کردند. پس به آنان گفتیم: بوزینگانی خوار باشید. آنگاه این [داستان] را عبرت آیندگان وپسینیان و اندرزی برای پرهیزگاران قرار دادیم.

قَوْماً اللّهُ مُهْلِكَهُمْ أَوْ مُعـذِّبَهُمْ عَـذَاباً شَدِيداً، قَالُوا مَعْذِرَهً إلِیَ رَبِّکَمْ وَ لَعَلَّهُمْ یَتَّقُونَ* فَلَمّا نَسُوا مَا ذُکِّروا بِهِ أَنْجَیْنَا الَّذِینَ یَنْهَونْ عَنِ السُّوءِ وَأَخَذْنَا الَّذِینَ ظَلَمَوا بِعَذَابٍ بَئِیسٍ بِماَ کَانُوا یَفْسُقُونَ* فَلَمّا عَتَوْا عَنْ ما نُهُواعَنْهُ قُلْنَا لَهُمْ کُونُوا قِرِدَهً خَاسِئِینَ»(۱)

چکیده داستان

مفسران قدیم و جدید آورده اند که خداوند به یهودیان فرمود عید هفتگی آنان - چونان که در آیین ما مقرر شده - جمعه باشد، اما آنان از پذیرفتن روزی جز شنبه سر باز زدند. سرانجام

خواسته آنان بر آورده گشت و فرمان یافتند در روز شنبه به عبادت بپردازند. خداوند صید

ماهیان در این روز را بر آنان حرام کرد و سپس آنها را آزمود، بدین ترتیب که در روز شنبه

ماهیان به کناره های دریا و روی آب می آمدند و چون این روز سپری می شد به زیر آب می رفتند و در سرتاسر هفته هیچ، ماهیی دیده نمی شد تا آن که شنبه هفته بعد فرا می رسید و همان ماجرای گذشته تکرار می شد آنان مدتی این وضع را تحمل کردند و چونان که خداوند فرموده بود از صید می پرهیختند. پس از چندی هوس شکار آن ماهیان بر آنها چیره شد و برای صید در روز شنبه حیله هایی گوناگون که ظاهرش فرمانبری و باطنش نافرمانی بود پرداختند تا بظاهر صید در روزی دیگر صورت پذیرفته باشد. چون این منکر میان آنان گسترده شد و صورتی آشکار یافت راهبان و احبار به نصیحت مردم پرداختند و بسیار هم نصیحت کردند، اما مردم از آنان نپذیرفتند. در نتیجه این اندرز دهندگان به دو دسته تقسیم

شدند: دسته ای به سبب آگاهی از وضعیت آن مردم و نا امیدی از راه یافتن ایشان، از نهی آنان دست کشیدند؛ و دسته ای دیگر به انگیزه شور دینی و از سر علاقه مندی به هدایت تجاوزگران، همچنان به نهی کردن و یاد آور گشتن مردم ادامه دادند تا جایی که دسته اول یعنی

۱- اعراف/ ۱۶۳ - ۱۶۶: از آنان درباره آن آبادی نزدیک دریا بپرس . آنگاه که در روز شنبه تجاوز می کردند؛ چه در روز شنبه آنان داشتند ماهیان دسته دسته می آمدند و روزی که شنبه نداشتند نمی آمدند. آنان را بدان سبب که فسق می ورزیدند بدین سان می آزماییم. آنگاه که گروهی از آنان گفتند: چرا مردمی را پند می دهید که خداوند هلاکشان می کند یا به عذابی سخت کیفر می دهد، گفتند: [اندرز می دهیم] تاعذری باشد به درگاه پروردگارتان و شاید هم آنان پرواکنند. چون آنچه را یاد آورشان شده بودند از یاد بردند کسانی را که از بدی نهی می کردند نجات دادیم و کسانی را که ستم ورزیدند به سبب فسقی که می کردند به کیفری سخت گرفتیم. پس چون از آنچه بازداشته شده بودند سر بر تافتند آنان را گفتیم: بوزینگانی خوار و زبون باشید.

دست کشیدگان از نهی به آنان گفتند: «چرا کسانی را اندرز می دهید که خداوند هلاکشان می کند یا [در آن سرای] آنان را کیفری سخت می دهد؟» این پرسشی توضیح خواهانه درباره انگیزه اندرز دادن مردم بود؛ چرا که آنان به سبب آگاهی از وضعیت مردم هیچ دستاوردی در

اندرز آنان نمی دیدند. اما آن دسته که به راهنمایی و یاد آوری ادامه می دادند - بنابر آنچه خداوند از زبان ایشان آورده - پاسخ دادند: «تا ما را نزد پروردگارتان عذری باشد و باشد که پروا کنند». با این وجود همه آن یاد آوریها آنان را سودی نبخشید و همچنان تجاوز خویش را پی گرفتند.

« فَلَمّا نَسَوْا ماذكّرُوا بِه»؛ چون آنچه را که بدان یادآوری شده بودند از یاد بردند، «اَنْجَيْنَا الَّذينَ يَنْهَوْنَ عَنِ السُّوءِ» کسانی را که از بدی نهی می کردند نجات دادیم؛ یعنی همان دو دسته که یکی اندرز داد و سپس دست کشید و دیگری که اندرز داد و هرگز هم بسنده نکرد «وَاَخَذْنَاالَّذينَ ظَلَمُوا»؛ آنان را که با تجاوز خود و با سر بر تافتن از اندرز اندرز دهندگان ستم کردند «بِعَذابٍ بَئيسٍ»؛ به عذابی سخت کیفر دادیم «بِما كانُوا يَفْسُقُونَ»؛ به سزای آن فسقی که داشتند. آن کیفر سخت هم مسخ آن مردمان و در آوردن ایشان به صورت میمون بود. بنابر این، عبارت «فَلَمّا عَتَواعَن ما نُهُوا عَنْهُ قُلْنا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خاسِئِينَ» تقریر و تفصیل آیه قبل است. این ظاهر آیه است که آثار رسیده از گذشتگان بر آن گواهی می دهد - و ابن جریر و

ابن کثیر در تفسیرهای خود آن را یادآور شده اند - و آیه بقره هم بر آن گواه است؛ چه در این آیه مسخ شدن مردمان و در آمدن آنان به صورت میمون بر تجاوز ایشان از حدود در روز شنبه مترتب شده، آنجا که فرموده است: « وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ». امر «كُونُوا» در این آیه امر تکوینی تقدیری است، نه امر تشریعی تکلیفی؛ چه، این در توان آنها نبوده است که خود را به صورت میمون در آورند. به دیگر سخن، امر

موجود در این آیه به سان امر «کن» در آیه «اِنَّما قَوْلُنا لِشى ءٍ اِذا اَرَدْناهُ اَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُون».(۱) دو احتمال وجود دارد: یکی آن که گفته ای در میان باشد؛ و دیگر آن که گفته ای در میان نباشد و سخن از گفته تنها تمثیلی برای بیان سرعت حصول اراده الهی باشد.

ممکن است گفته شود: پس از آن که مردم به صورت میمون در آمدند برای آنان فهم و عقلی نمی ماند تا عذابی را که به آنان رسیده درک کنند. بنابر این، چگونه می توانند از این

۱- نحل/ ۴۰: گفته ما برای چیزی، آنگاه که اراده اش کنیم، آن است که بدان بگوییم: بشو و بشود.

عذاب احساس درد داشته باشند؟ درپاسخ چنین پرسشی، عالمان گفته اند: از قدرت خداوند هیچ دور نیست که انسان عاقلِ با فهم بر همان حالت انسانیت بماند و تنها صورت و شکلش

به زشتترین و ناخوشایندترین صورت و شکل در آید، و در نتیجه، در عین حال که توان سخن

گفتن و انجام دیگر حرکتهایی را که ویژه یک انسان است ندارد، تغییر صورتی را که به سبب

نافرمانی بر سر او آمده درک کند و در بیشترین سرگردانی و سر افکندگی گرفتار آید. بنابراین

تفسیر، مسخ شدگان تنها به صورت جسمانی دگرگون شده بودند، ولی فهم و عقلی که مایه انسانیت است در آنها بر جای مانده بود تا فرجام بد کردار خویش را بچشند.

مجاهد می گوید: تنها دلهای این مردم مسخ شده بود، نه آن که صورت آنان مسخ شود و میمون شوند. بنابر این، مسخ در اینجا تنها یک تمثیل است، چونان که می فرماید: «کَمَثَلِ الحمار یَحْمِلُ اسفارا».(۱)

ابن جریر می گوید:

این گفته مجاهد سخنی است مخالف با ظاهر آنچه کتاب بر آن دلالت دارد؛ چه، خداوند در کتاب خود خبر داده که آنان را به صورت خوک و میمون و پرستندگان طاغوت در آورده، چونان که خبرداده است: آنان به پیامبر خود گفتند: خدای را آشکارا به ما بنمایان.(۲) خداوند - جل ذکره- به هنگام این خواسته بر آنان صاعقه ای فرستاد آنان گوساله پرستیدند و خداوند توبه آنان را در این قرار داد که یکدیگر را بکشند. همچنین

آنان فرمان یافتند که به سرزمین مقدس در آیند، اما به پیامبر خود گفتند: تو خود با پروردگارت بروید و بجنگید که ما اینجا نشسته ایم؛ و از آن پس خداوند آنان را به سرگردانی در بیابان مبتلا ساخت. بنابر این تفاوتی نیست میان آن که کسی بگوید آنان مسخ نشده و به صورت میمون در نیامده اند با آن که خداوند خود خبر داده که آنان را به صورت میمون و خوک در آورده است، و میان آن که بگوید هیچ کدام از چیزهایی که خداوند درباره بنی اسرائیل خبر داده واقعیتی ندارد، یعنی همه آن مخالفتها با پیامبرانشان و همه آن مجازاتها و کیفرهای رسیده به ایشان، هر کس یکی از این رخدادها را نپذیرد و دیگری را انکار کند، باید از برهان او بر این سخن پرسید، و آنچه

۱- جمعه/ ۵ : همانند الاغی که کتاب بر او بار است.

۲- اشاره است به نساء/ ۱۵۳: «فَقَدْ سأَلُوا مُوسی اَكْبَرَ مِنْ ذلِكَ فَقالُوا اَرِنَااللّهَ جَهْرَهً»؛ از موسی بزرگتر ازاین خواستند و گفتند: خدای را آشکارا به ما بنمایان.

را نپـذیرفته در کنـار آنچه پـذیرفته است عرضه کرد، و سـپس از او سؤال کرد بنـابر کـدام خـبر مسـتفیض یـا اثر صـحیح میـان رخدادها تفاوت نهاده است. افزون بر این، سـخن مجاهد سخنی است بر خلاف گفته همگان که اگر گفته همگان اتفاق بر آن باشد خطا و کذب در آن راه ندارد، و اجماع بر خلاف گفته ای بر نادرستی آن بسنده می کند.(۱)

بیان تجاوز شنبه

خداوند در قرآن کریم فرموده که آنان در روز شـنبه تجاوز کردند و او به همین سبب آنان را مسخ کرد، ولی بیان نفرموده که تجاوز آنان چه گونه و بر چه صفت و به چه صورت بود، زیرا

هدفی که آیات در پی اش می باشند بسته به بیان این مسأله نیست. با این وجود مفسران اجماع

کرده اند که تجاوز آنان در روز شنبه تلاش برای حلال نمایاندن صیدی بود که خداوند بر آنها حرام ساخت. این تجاوز و این تلاش به اجماع مفسران از راه حیله و تأویل فاسد صورت می پذیرفت، گرچه که در چگونگی این حیله چند نظر وجود دارد:

نظر اول: در روایت سدی نزد ابن جریر آمده اسـت(۲): یکی از آنان ماهی خواست. پس گودالی کنـد و از آنجا راهی به دریا کشـید. چون روز شـنبه می شد آن راه آب را باز می کرد و موج ماهیان را همراه آب به سوی گودال می آورد و چون ماهیان می خواستند بیرون بروند به

سبب آب اندک آن راه نمی توانستند به دریا باز گردند و در نتیجه در همان گودال می ماندند، و

چون یکشنبه می شد می آمد و آنها را صید می کرد. پس از چندی مردم در این کار به تقلید

یکدیگر پرداختند تا آن که آشکارا در میان همه گسترد و رواج یافت.

نظر دوم: ایـن نظر نزدیـک به نظر اول و چیزی است که قرطـبی و ابن عربی آن را آورده اند(۳): ابلیس برای آنان چنین ترسیم کرد که در روز شنبه دهانه خلیجها و حوزها را ببندند تا چون

شامگاهان شود ماهیان بخواهند به نهر بزرگ و ژرفای دریا باز گردند راهی نیابند و بدین

ترتیب مردم بتوانند آنها را در دیگر روزها صید کنند. آنان نیز چنین کردند و مسخ شدند.

نظر سوم: قاضی حنبلی ابویعلی و ابن کثیر می گویند(۴): مردم تورها و ریسمانهای خود را

۱- ر.ک: طبری، ابو جعفر محمـد بن جریر، جامع البیان فی تأویل القرآن، چاپ حلبی، قاهره، ۱۳۳۷ ه- . ق ، ج۱ ، ص ۳۳۲ - م .

۲- ر.ک: طبری، ابو جعفر محمد بن جریر، جامع البیان فی تأویل القرآن، چاپ حلبی، قاهره، ۱۳۳۷ ه‍- . ق ، ج۱ ، ص ۲۳۱.

۳- ر.ک: قرطبی، ابوعبدالله محمد بن احمد، الجامع لاحکام القرآن، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۳۷۲ ه‍- . ق ، ج ۱ ، ص ۴۳۸ و ۴۳۹ . - م.

۴- ر.ک : ابن کثیر، تفسیر القرآن العظیم، ج۱، ص ۱۸۳ و۱۸۴.

روز جمعه می گستراندند و روز یکشنبه جمع می کردند.

نظر چهارم: در روایت ابن عباس نزد ابن جریر آمده است(۱): مردی از آنـان ماهیی گرفت و بینی آن را سوراخ کرد و نخی از آن عبور داد. سپس میخی در ساحل کوبید و سر دیگر نخ را به

آن میـخ بست و مـاهی را در آب رهـا کرد. چون فردا شـد آن را گرفت، کباب کرد و خورد. پس از آن مردم این شـیوه را در پیش گرفتند.

نظر پنجم: در روایت ابن زید نزد ابن جریر آمده است(۲): یکی از مردم ماهیی گرفت و نخی به دم آن بست و سـر دیگرش را به تیرکی در ساحل گره کرد و آن را در آب رها گذاشت. چون

غروب شد و شب یکشـنبه فرا رسید ماهی را با نخ پیش کشید و کباب کرد. از آن روی که خداوند آنان را زود کیفر نداد این کار را در پیش گرفتند و پیوسته انجام دادند.

نظر ششم: در روایت قتاده نزد ابن جریر آمده است(۳): شیطان نزد مردمان آمد و گفت: تنها خوردن ماهی در روز شنبه بر شما حرام است، آنها را روز شنبه صید کنید و در روزهای بعد

بخورید. آنان نیز چنین کردند.

روایت ابن عباس نیز همین است، و این نظر بدان معناست که آنان تحریم صید را به تحریم خوردن تأویل کردند.

هیـچ کـدام از این شـش نظر با یکدیگر ناسازگاری ندارند؛ چه، این امکان هست که آن تجاوزگران شـیوه هایی گوناگون در حیله ورزی خویش در پیش گرفته و مکرهـایی رنگارنـگ به کـار گرفته باشـند - که آنان خاسـتگاه مکر و نیرنگنـد - و یا هر گروهی از آنان حیله ای ویژه به کاربسـته باشند یا این حیله ها و همانند آنها در یک جا اما در زمانهای متفاوت در پیش گرفته شده باشد. بنابراین، نباید اختلاف این روایتها با همدیگر را موجب «اضطراب» در حدیث و

در نتیجه نادرستی آنها دانست؛ زیرا، بنابر آنچه نزد عالمان حدیث مقرر است، اضطراب حدیث مشروط است به آن که روایتها از نظر قوّت در یک پایه باشند و جمع و سازگاری میان

آنها نیز امکان پذیر نباشد. اما در اینجا سازگار کردن روایتهای مختلف با همدیگر کاری نا شدنی نیست، بلکه می توان آنها را بدون هیچ گونه دشواری و به یکی از دو شیوه پیش گفته، با

یکدیگر همخوان و سازگار کرد.

آنچه هم که ابن عباس روایت کرده که گروهی از آنان در روز شنبه ماهی گرفتند و گروهی

۱- ر.ک: طبری، جامع البیان، ج ۱، ص ۲۳۲.
۲- ر.ک: طبری، جامع البیان، ج ۱، ص ۲۳۲.
۳- ر.ک: طبری، جامع البیان، ج ۱، ص ۲۳۲.

دیگر آنان را نهی کردند، و آنچه که از ابن مسعود روایت شده که چون خواستند در شنبه تجاوز کنند به صید پرداختند و گروهی از درستکارانشان آنان را نهی کردند، و سرانجام آنچه

که از حسن روایت شده است که در این روز گاه در اندیشه صید بر می آمدند و گاه از این

اندیشه بر می گشتند تا آن که سرانجام ماهی گرفتند و به عنوان بدفرجام ترین چیزی که یک قوم خوردند آن را خورند، همه روایتهایی مجمل هستند که باید آنها را به روایتهای تفسیر کننده بر گردانده و بر این اساس گفت: مقصود از «گرفتن» در این احادیث گرفتن به حیله و تأویل است.

بدین سان ثابت می شود که «مردم» در روز شنبه عین صیدی را که از آن نهی شده بود انجام

ندادند، بلکه با حیله ای که به هدف حلال کردن صید صورت دادند به انجام این کار پرداختند.

شیخ الاسلام ابن تیمیه می گوید:

روشن است که آنان از سر ناباوری به موسی و کفر به تورات صید را حلال نکردند، بلکه آنچه انجام دادند حلال کردنی از باب تأویل و حیله ورزی، و ظاهرش پرهیزگاری و حقیقتش تجاوز بود، و به همین سبب نیز- گرچه حقیقت هر چیز را خدا خود می داند - مسخ شدند و به صورت میمون در آمدند؛ زیرا هم در صورت میمون شباهتی به صورت انسان هست و هم در اوصافی که از آن گفته می شود شباهتی به وصف انسان وجود دارد، اما در حدّ و در حقیقت با او متفاوت است.

ابن تیمیه در ادامه می افزاید:

زمانی که آن تجاوزگران دین خدا را مسخ کردند تا آنجا که تنها به آنچه به برخی از ظواهر دین و نه حقیقت آن شباهتی داشت پایبند ماندند و هیچ از این شیوه دست نکشیدند، خداوند نیز آنان را مسخ و میمون کرد تا در برخی از جنبه های ظاهری و نه در حقیقت خویش به میمون شباهت داشته باشند؛ کیفری برابر با کردار. گواه تأیید کننده این تفسیر آن که- چونان که خداوند در کتاب خویش حکایت فرموده - بنی اسرائیل ربایی که از آن نهی شده بودند ستاندند، و اموال مردمان را نیز به باطل خوردند، اما چونان که حلال کنندگان حرام به کمک حیله به وسیله مسخ کیفر یافتند مسخ نشدند، بلکه کیفری دیگر همسان کیفرهایی که به دیگران نیز داده می شود به ایشان رسید.

چنین می نماید - البته خداوند خود می داند - که چون گناه این گروه از هر گناهی بزرگتر بود کیفر آنان نیز سخت تر از کیفر دیگران بود؛ چه آنان - آن گونه که ایوب

سختیانی می گوید - با خداوند خدعه می کنند چونان که با کودکان خدعه کنند. اگر آن کار را آشکارا انجام می دادند بر من آسانتر و روانتر بود. دلیل این مطلب نیز آن است که اگر کسی ربا یا صید حرام بخورد و بداند که این کار حرام است، در کنار نافرمانی اش، به حرام بودن آن کار اعتراف دارد و این خود ایمانی به خدا و پیامبر است و بسیار شود

که شخصی را به سوی توبه کشاند. اما کسی که با حیله ورزی حرام را حلال می شمرد و آن را انجام می دهد نافرمانی خویش را با اعتراف به حرام بودن کارش همراه نکرده، بلکه بر عکس این عقیده فاسد را که آنچه انجام داده حلال بوده با آن همراه کرده است و از این روی در اندیشه توبه بر نمی آید و بلکه همچنان در سرکشی خویش فرو می ماند تا آن که دلش بر همین خوی مهر خورد. به همین دلیل است که پیامبر، امت خود را از این کار بر حذر داشت و فرمود: «آنچه را یهود انجام دادند انجام ندهید تا به

کمترین حیله ها حرامهای خدای را حلال کنید.» این حدیث دارای سندی درست است.

اجمال چگونگی دلالت داستان بر حرمت حیله

خداوند یهود را لعنت فرستاد و آنان را مسخ کرد، از این روی که ایشان را از صید کردن در روز شنبه نهی کرده بود، اما آنان با حیله های خودکاری کردند که این نهی خداوند بیهوده و بی اثر شود؛ چه، حقیقت صید بیرون آوردن ماهی از آب و نگه داشتن آن نزد صیاد است، و یهودیان کاری کردند که در معنا و حقیقت با این کار یکی بود و در صورت با آن تفاوت داشت. این کار نه از سر بی باوری نسبت به پیامبر خود و نه از روی کفر به کتاب خداوند، بلکه به کمک تأویلی انجام گرفت که ظاهر آن فرمانبری و باطنش انجام همان کار نهی شده بود. به همین دلیل هم - آن سان که در روایت سدی نزد ابن جریر آمده است - عالمانشان به آنان گفتند:

وای بر شما! در روز شنبه ماهی صید می کنید در حالی که این کار برای شما حلال نیست؟ آنان

در پاسخ گفتند: ما در روز یکشنبه صید کردیم و در آن روز بود که ماهی گرفتیم. اما فقیهان

گفتند: نه، شما در همان روز که راه آب به حوضچه ها را گشودید و ماهی به آن حوضچه ها در آمد آنها را صید کرده اید.

این دلیلی است بر آن که به میزان در هر کار هدف و حقیقت آن است نه صورت و ظاهرش؛ و نیز دلیلی است بر آن که هر حیله ای که به بازی گرفتن فرعی از فروع دین را در پی آورد به سخت ترین وجه حرام است، تا چه رسد به اصلی از اصول و بنیادی از بنیادهای آن، و

کسی که بدان دست یازد در معرض آن است که چنین کیفری سخت به وی رسد. از همین روی خداوند در داستان یهودیان در تهدید کسانی که پس از این قوم آیند و گام بر جای گامهای آنان نهند فرموده است: «فَجَعَلْناها نَكَالاً لَمَابَيْنَ يَدَيْهَا وَ مَا خَلْفَهَا وَ مَوْعِظَةً لِلْمُتَّقِينَ»، یعنی آن مسخ زشتی را که بدان گرفتارشان ساختیم کیفری بر گناهان گذشته آنان، درس عبرتی

برای دیگر کسانی که پس از آن بخواهند گناهی همانند گناه آنان انجام دهند و همچون آنها

مسخ شوند، و سرانجام اندرزی برای پرهیزگاران قرار دادیم که همیشه بر جای ماند.

هم از این رو پیامبر خدا صلی الله علیه و آلهامت خویش را از دست یازیدن به آنچه یهودیان کردند و حرامهای خداوند را به کمک حیله های خود حلال ساختند بر حذر داشت و همچنین درباره گروهی از امت خویش خبر داد که در روزگار تباهی، همانند آنچه یهودیان کردند خواهند کرد، آنجا که فرمود: «لیشربن ناس من امتی الخمر یسمونها بغیراسمها یعزف علی رؤسهم بالمعازف و المغنیات یخسف الله بهم الارض و یجعل منهم قرده»(۱). این حدیث را ابوداوود و ابن ماجه، هر دو، روایت کرده اند و عبارتی که در اینجا آورده ایم از ابن ماجه است.

شیخ الاسلام ابن تیمیه می گوید:

در این میان آنچه شگفتی انسان را به کرانه می رساند این است که همین حیله را که یهودیان درباره صید شنبه انجام دادند گروههایی از مفتیان جایز دانسته اند، تا آنجا که

این نظر حتی به میان حنبلیان نیز راه یافته است و گفته اند: اگر کسی پیش از احرام بستن

تور و ریسمان خود را بگسترد تا زمان احرام صید در آن گرفتار شود و سپس در پی احرام گشودن آن را جمع کند و صید را بگیرد، این کار حرام نیست. این در حالی است که چنین کاری درست همان حیله یهودیان در روز شنبه است و مصداقی از این آیه که «فَاسْتَمْتَعْتُمْ بِخَلاقِكُمْ كَمَا اسْتَمْتَعَ الَّذينَ مِنْ قَبْلِكُمْ بِخَلاقِهِمْ وَ خُضْتُمْ كَالَّذی خاضُوا».(۲) و

نیز این حدیث پیامبر خدا صلی الله علیه و آلهکه فرمود: لتتبعن سنن من قبلکم حذوالقذه بالقذه حتی لودخلوا جحر ضب لدخلتموه. قالوا: یا رسول الله، الیهود و النصاری؟ قال: فمن؟(۳)» -

---

۱- کسانی از امت من شراب خواهند نوشید، در حالی که آن را به نامی دیگر می خوانند و زنان آوازه خوان برای آنان چنگ می نوازند. خداوند آنان را به زمین فرو برد و کسانی از آنان را میمون کند.

۲- توبه/ ۶۹ : پس بهره خویش بردید، آن سان که کسانی که پیش از شما بودند نیز بهره خود بردند، و سخنان ناروا گفتید، آن سان که آنان گفتند.

۳- بتأکید راههای پیشینیان خویش را گام به گام در پیش خواهید گرفت. حتی اگر آنان به سوراخ سوسماری رفته باشند شما

نیز خواهید رفت. گفتند: ای، رسول خدا، یهودیان و مسیحیان [یعنی راه آنان]؟ فرمود: پس چه کسی؟

و این حدیثی صحیح است.

۳ : نهی از زیان رساندن زن و مرد به یکدیگر به وسیله حیله

خداوند تعالی می فرماید:

«وَ المُطَلَّقَاتُ یَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاَثَهَ قُرُوء، وَلاَیَحِلُ لَهُنَّ أَنْ یَکْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللّهُ فی أَرْحَامِهِنَّ، إنْ کُنَّ یُؤْمِنَّ بِاللّهِ وَالیَوْمِ الآخِرِ، وَ بُعُولَتُهُنَّ أَحَقُ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِکَ إنْ أَرَادُوا إصْلاَحاً، وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِی عَلَیْهِنَّ بِالمَعْرُوفِ، وَلِلرِّجالِ عَلَیْهِنَّ دَرَجَهٌ، وَاللّهُ عَزِیزٌ حَکِیمٌ».(۱)

تفسیر چکیده ای از آیه

«و المطلقات»؛ یعنی زنان رها شده به طلاق که حیض می بینند و شوهر با آنان همبستری کرده است،«یَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ» از ازدواج خودداری کنند، «ثَلاَثَهَ قُرُوء» سه قرء از هنگام طلاق. ثلاثه در اینجا مفعول به و یا ظرف است، و مقصود از قروء که جمع قرء است، طهر یا حیض؛

چه در این باره دو نظر وجود دارد و نظر اول گزیده عالمان حجاز و دوم گزیده کوفیان است، و هر کدام نیز برای خود دلیلی دارند که اینک جای پرداختن به آنها نیست. ابن عبدالبر می گوید:

آنان که به زبان عربی آگاهی دارند، و نیز فقیهان در این باره اختلافی ندارند که از واژه «قرء» هم حیض و هم طهر اراده می شود. اما در این که در این آیه قرء به کدام معناست با یکدیگر اختلاف کرده و دو قول برگزیده اند.

به هر روی، آیه به زنان دارای عادتی که شوهر با آنان همبستری کرده است و طلاق داده شده اند فرمان می دهد پس از طلاق سه قرء صبر کنند و در این مدت با شوهری دیگر پیمان

ازدواج نبندند، ولی پس از سپری شدن این سه قرء می توانند با مرد دیگری همسر شوند. آیه

«یاأَیُّها الَّذینَ آمَنُوا اِذا نَکَحْتُمُ الْمُؤْمِناتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ اَنْ تَمَسُّوهُنَّ فَما لَکُمْ عَلَیهْنَّ مِنْ

۱- بقره/ ۲۲۸: باید زنان طلاق یافته سه قرء از همسر کردن باز ایستند. اگر به خداوند و روز واپسین ایمان دارند. بر ایشان روا نیست آنچه را که خداوند در رحمهایشان آفریده است انکار کنند. اگر هم شوهرانشان اصلاح بخواهند در این مدت به بازگرداندنشان سزاوارترند. برای زنان حقوقی شایسته بر مرد است، همان گونه که تکالیفی بر آنان است، و مردان را بر آنان مرتبتی است خداوند عزیز و حکیم است.

عِدّهٍ تَعْتَدُّونها».(۱) چنین می رساند که اگر زنی که با او همبستری نشده طلاق داده شود عده نگه داشتن بر او واجب نیست. و آیه «وَالّائی یَئسْنَ مِنَ الْمَحیضِ مِنْ نِساءِکُمْ اِنِ ارْتَبْتُم فَعِدَّتُهُنَّ ثَلاثَهُ اَشْهُرٍ وَ الّائی لَمْ یَحِضْنَ وَ اُولاتُ اْلاَحْمالِ اَجَلُهُنَّ اَنْ یَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ».(۲) چنین می رساند که زنی که به سبب خردسالی یا کهنسالی حیض نمی شود در صورتی که طلاق داده شود سه ماه عدّه نگه می دارد، و زنی هم که آبستن است تا نهادن آنچه دارد عدّه نگه می دارد.

«وَلایَحِلُّ لَهُنَّ اَنْ یَکْتُمْنَ ما خَلَقَ اللّهُ فی اَرْحامِهِنَّ»؛ ابن عمر، حسن، مجاهد و دیگران «ما خَلَقَ اللّهُ فی اَرْحامِهِنَّ» را به حیض و حمل تفسیر کرده اند؛ یعنی جایز نیست زن باردار آبستن بودن خود را بپوشاند یا اگر حیض می شود خون دیدنش را کتمان کند. گاه زنانی بارداری خود

را مخفی می داشتند تا مرد بر فرزند خود دل نسوزد و به آنان رجوع کند، چونان که برخی نیز حیض خود را پوشیده می داشتند تا دوره عده طولانی تر شود و مرد همچنان ناگزیر باشد خرجیی را که شرعاً در این زمان به آن ملزم نیست بپردازد. شرع در مسأله حائض بودن یا

بارداری سخن زن را معتبر دانسته است؛ چرا که این مسأله تنها از طریق خود زن دانسته می شود و اقامه بینه برای آن غالباً دشوار و ناشدنی است، از همین روی شرع سخن زن را

معتبر شمرده و در عین حال بر او حرام کرده است که در پی خواسته ها و به دنبال هوسهای

خود و برای طولانی تر کردن یا کوتاه کردن مدت عدّه بارداری یا حائض بودنش را بپوشاند.

شرط «اِنْ کُنَّ یُؤْمِنَّ بِاللّهِ وَ الْیَوْمِ الاخِرِ» خود تأکیدی بر این حرمت و برانگیزنده زن به راستگویی در خبر دادن از آنچه در رحم دارد است، چونان که می گوید: «اگر تو برادر منی به من ستم مکن» «وَ بُعُولَتُهُنَّ اَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ»؛ یعنی شوهران آنها در مدت عدّه حق دارند به آنان رجوع کنند، «اِنْ اَرادُوا اِصْلاحاً» اگر با رجوع کردن قصد اصلاح روابط خود با زنان و نیکی کردن به آنان را داشته باشند، نه آن که بخواهند به آنان ضرر بزنند.

البته این عدّه نگه داشتن در طلاق رجعی است و هنگام نزول آیه مورد بحث طلاقی دیگر

جز آن وجود نداشت و بنابراین مرد حق داشت اگر صد بار هم زنی را طلاق داد باز به او

۱- احزاب/ ۴۹: ای کسانی که ایمان آورده اید اگر زنان مؤمن را به همسری گرفتید و سپس پیش از آن که با ایشان همبستر شوید طلاقشان دادید، شما را بر آنان عده ای نیست که در آن از شوهر کردن باز ایستند.
۲- طلاق/ ۵۴ : اگر تردید کردید، از میان زنانتان آنهایی که ازحیض نومید شده اند و آنهایی که هنوز حیض نشده اند عده شان سه ماه است و عدّه زنان آبستن هم آن است که بار خود بنهند.

رجوع کند. اما پس از آن خداوند در آیه بعدی این حق را برای مرد تنها به سه طلاق محدود

کرد و طلاق بر دو گونه شد: طلاق رجعی، یعنی کمتر از سه طلاق با همان حکمی که در آیه

مورد بحث آمد؛ و طلاق بائن، یعنی آن که به سه برسد و حکمش نیز آن است که زن برای مرد

حلال نیست مگر پس از آن که مردی دیگر با او ازدواج کند و سپس او را طلاق دهد چونان که

در آیه بعدی آمده است.

« و لَهُنَّ مِثْلِ الذی عَلَیْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ»؛ یعنی زنان همان حقوق زناشویی را بر مردان دارند که مردان بر زنان دارند، همچون برخورد شایسته، رفتار نیکو و پرهیز از ضرر زدن به یکدیگر.

این حقوق متقابل در وجوب ادا کردن و نیز در حرمت پشت پا زدن به آنها میان زن و مرد یکسان است و می بایست هر یک از دو همسر حق دیگری را آن گونه که شرعاً پسندیده است ادا کند و وظیفه ای را که در برابر او دارد انجام دهد. «وَلِلرِّجالِ عَلَیْهِنَّ دَرَجَهٌ»؛ یعنی مردان را در برابر زنان جایگاهی است که برتری آنان را اقتضا می کند. این برتری جایگاه همان ریاست و مسؤلیتی است که آیه «اَلرِّجالُ قَوّامُون عَلَی النِّساء بِمافَضَّلَ اللّهُ بَعْضَهُمْ عَلی بَعْضٍ وَ بِما اَنْفَقُوا مِنْ اَموالهِمْ»(۱) به آن اشاره دارد. ابن عباس می گوید: در واژه «درجه» در آیه پیش گفته اشاره ای است به برانگیختن مردان به خوشرفتاری و خوشرویی و گشایش مالی به زنان، و مقصود آن است که آن که برتر است باید خویشتندار باشد. ابن عطیه می گوید: این سخن نیکو و شایسته

است. «وَاللّهُ عَزیزٌ حَکیمٌ»؛ یعنی خداوند در انتقام ستاندن از هر که او را نافرمانی کند و در برابر او معصیت ورزد عزیز، و در شریعت خویش نیز حکیم است.

وجه دلالت آیه بر حرمت حیله

یک : عبارت «وَلایَحِلُّ لَهُنَّ اَنْ یَکْتُمْنَ ما خَلَقَ اللّهُ فی اَرْحامِهِنَّ اِنْ کُنَّ یُؤْمِنَّ بِاللّهِ وَ الْیَوْمِ الآخِرِ» بر تحرمت حیله های ذیل دلالت می کند:

۱- این که زن رها شده به طلاق با آن که حیض نشده است بگوید حائضم، تا بدین وسیله حق زوج در رجوع کردن را از بین ببرد.

۲- این که زن به رغم حیض شدن بگوید : حیض نشدم، تا بدین ترتیب خرجیی را که شرعاً بر مرد واجب نیست بر او لازم سازد - چونان که امروزه رایج است - یا بدین حیله مرد را

۱- نساء/ ۳۴: مردان بـه سـبب آن کـه خداونـد برخی از مردمـان را بر برخی دیگر برتری داده اسـت و نیز بـه سـبب این که از دارایی خود خرجی داده اند، بر زنان تسلط دارند.

به خطا بر این گمان بدارد که هنوز برای او وقت رجوع کردن باقی است، تا عدّه سپری شود و

حق مرد در رجوع کردن از میان برود.

۳- این که زن با وجود باردار شدن آن را انکار کند و مرد را به خطا بر این گمان دارد که مهلت رجوع کردن برای او به سر آمده است، تا فرزند خود را به دنیا آورد و رجوع مرد به او نا ممکن شود.

۴- این که زن باردار شدن را پنهان کند تا فرزندش از آن مردی دیگر شود، آن سان که در

دوران جاهلیت رسم بود. قتاده می گوید: عادت زنان در جاهلیت بر این بود که فرزندی را که به وی آبستن بودند پنهان می کردند تا او را به شوهر بعدی نسبت دهند، و در این باره بود که آیه نازل شد.

اینها همه شیوه هایی پنهان است که عادتاً ذهن انسان متوجه آن نمی شود و زن می تواند از آن برای ضرر رساندن به همسر خود بهره جوید. در اینجا هم هدف و هم وسیله ای که برای آوردنش به کارگرفته شده حرام است؛ چه در هر دو دروغ و فریب و پایمال کردن حقوق دیگران است، و این چیزی است که از یک مؤن به خدا و روز قیامت صادر نمی شود، هر چند حکم شرعی مترتب بر آن ظاهراً جاری گردد؛ چرا که زن در اینجا تا زمانی که دروغگویی اش به وسیله قراین آشکار ثابت نشود امین دانسته شده است.

دو: عبارت «وَ بُعُولَتُهُنَّ اَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فی ذلِکَ اِنْ اَرادُوا اِصْلاحاً» بر آن دلالت می کند که تنها برای مرد در صورتی جایز است در دوران عدّه به زن رجوع کند که قصد همزیستی نیکو با وی داشته باشد. بنابر این اگر بخواهد با رجوع به زن به او زیان برساند این کار برایش مباح نیست، بلکه حتی حرام نیز هست، چونان که مفهوم شرط(۱) در اینجا اقتضا می کند و چونانکه

۱- مفهوم شرط عبارت است از دلالت لفظی که در آن حکم به شرطی مشروط شده است، بر ثبوت نقیض آن حکم برای موضوع مسکوت و فاقد آن شرط. این مفهوم نزد اکثر حجت است و حتی کسانی چون ابن سریج، فخر رازی و کرخی که مفهوم وصف را حجت نمی شمرند آن را حجت دانسته اند. این تعریف مصطفی ابراهیم زلمی در کتاب خاستگاههای اختلاف در فقه مذاهب است. مرحوم آخوند در کفایه پس از یادآوری این که مفهوم به معنای حکم غیر مذکور است که خصوصیت معنای مقصود از ظاهر لفظ آن را در پی می آورد مفهوم شرط را دلالت بر انتفای حکم مذکور در دلیل به هنگام انتفای شرط می داند. مغنیه در علم اصول الفقه مفهوم شرط را خود تعلیق حکم بر شرط می داند و مؤلف معجم لغه الفقهاء نیز مفهوم شرط را چنین تعریف می کند: «عبارت است از آن که حکمی عام با شرطی مقترن شود». از دیدگاه مترجم این تفاوتها تفاوتهایی ماهوی و بنیادی نیست و از قبیل شرح الاسم است. شاید بتوان تعریف زلمی را تعریفی جامع تر و نزدیکتر دانست. در این باره رجوع شود به آخوندخراسانی، شیخ محمد کاظم، کفایه الاصول، موسسه آل البیت، قم، ۱۴۰۹ ه- .ق، ص ۱۹۴ - ۲۰۶؛ مغنیه، محمد جواد، علم اصول الفقه فی ثوبه الجدید، مکتبه الزهراء، قم، ۱۹۸۰ م.، ص ۱۴۵ - ۱۵۵؛ جمال الدین،

مصطفی، البحث النحوی عند الاصولیین، دارالهجره، قم، ۱۴۰۵ ه‍.ق، ص ۲۷۶ - ۲۸۶؛ قلعه چی، محمد رواس، معجم لغه الفقهاء، ص ۴۴۷؛ زلمی، مصطفی ابراهیم، خاستگاههای اختلاف در فقه مذاهب، ترجمه حسین صابری، بنیاد پژوهشهای اسلامی، مشهد، ۱۳۷۵، ص ۲۰۸ و ۲۰۹. - م.

دو آیه «فَاِمساکٌ بِمَعْرُوفٍ اَوْ تَسْریحٌ بِاِحْسانٍ» (۱) و «لاتُمْسِکَوهُنَّ ضِراراً لِتَعْتَدُواَ(۲)» بر آن دلالت

دارد. در دوران پیش از اسلام، مردان رجوع به زن را به عنوان یک حیله برای ضرر زدن به زن به کار می بستند تا بدین وسیله زن را در حالتی از بلاتکلیفی قرار دهند و او نه شوهردار باشد و نه بی شوی. از همین روی خداوند رجوع کردن به زن به قصد زیان رساندن به او را حرام کرد

و طلاق رجعی را تنها به دو طلاق محدود دانست. روایت عروه به نقل از عایشه از آنچه گفتیم

حکایت می کند: «عروه روایت می کند که عایشه گفت: در میان مردم چنین رواج داشت که مرد

به هر اندازه خواهد زن خود را طلاق دهد و او باز هم زن وی باشد و هر وقت بخواهد او را

برگرداند، مشروط بر این که در دوران عدّه باشد، گرچه او را صد بار و یا بیشتر از آن طلاق دهد. تا آن که [روزی] مردی به زن خود گفت: به خداوند سوگند نه تو را طلاق می دهم که از من جدا شوی و نه تو را پناه می دهم که با من باشی. زن گفت: چگونه؟ مرد پاسخ داد: تو را طلاق می دهم ولی قبل از آنکه عده ات تمام شود دوباره به تو رجوع کنم. آن زن نزد عایشه

آمد و ماجرا را به او خبر داد. عایشه سکوت کرد تا زمانی که رسول خدا صلی الله علیه و آلهبیامد و ایشان را از این حکایت آگاه کرد . پیامبر نیز سخن نگفت تا این آیه نازل شد: «اَلطَّلاقُ مَرَّتانِ فَاِمساکٌ بِمَعْرُوفٍ اَوْ تَسْریحٌ بِاِحْسانٍ». عایشه می گوید: مردم از آن پس طلاقهای خود را به حساب این آیه انجام دادند، خواه آنها که تا آن زمان طلاقی داده بودند و خواه آنها که چنین نکرده بودند. این حدیث را ترمذی روایت کرده و آن را به صورت مرسل نیز از عروه نقل کرده است و یاد

آور شده که این صحیحتر است. این روایت را صاحب منتقی الاخبار هم آورده است.(۳)

۱- بقره/ ۲۲۹: یا بخوبی نگه داشتن و یا به نکویی رها کردن.
۲- بقره/ ۲۳۱: آنان را به هدف زیان رساندن نگه ندارید تا در نتیجه تجاوز کنید.
۳- شوکانی، محمد بن علی، نیل الاوطار، چاپ حلبی، ص ۲۱۴.

توضیح این که چگونه رجوع کردن به زن برای آزار رسانی یک حیله است آن است که رجوع کردن کاری است مشروع و خداوند آن را در مدت عدّه حق مرد دانسته است، اما کسی که با چنین قصدی رجوع می کند ظاهر کارش معاشرت نیکو با زن ولی باطن کارش آزار رساندن به اوست، بدین شیوه که نه زن را در پناه خود می گیرد و با او می زید و نه او را وا می گذارد تا با پایان یافتن عدّه از او بطور کامل جدا شود و به همسری مردی دیگر در آید. گاه نیز می تواند هدف مرد از این کار طولانی کردن دوره عدّه برای زن باشد. ظاهر این کار نیز مشروع ولی باطن آن ممنوع است. اما خداوند حرمت را نه بر ظاهر، بلکه بر باطن کار مترتب

ساخته و این خود دلیلی است بر آن که هرگاه عقدهای مشروع وسیله ای برای حرام و جز آنچه شرع برای آن مقرر داشته قرارداده شوند و یا دستاویزی شوند برای اسقاط آنچه خداوند

به عنوان حق خود یا حق بندگان واجب دانسته، خود کاری حرام خواهد بود.

۴ : حرمت تجاوز از حدود الهی، و این که حیله مصداق آن است.

خداوند تعالی می فرماید:

«الطَّلَاقُ مَرَّتَان، فَإِمْسَاكٌ بِمَعرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَان، وَ لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئاً إلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقيما حُدُودَ اللّهِ، فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقيما حُدُودَ اللّه فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِما فِيما افْتَدَتْ بِهِ، تِلْكَ حُدُودُ اللّهِ فَلَا تَعْتَدُّوهَا، وَ مَنْ يَتَعدَّ حُدُودَ اللّهِ فَأُولئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ * فَإِن طَلَّقَهَا فَلاَ تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكُحَ زوْجاً غَيْرَهُ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلا جُنَاحَ عَلَيْهِماَ أَنْ يَتَراجَعا إنْ ظَنَّا أَنْ يُقيما حُدُودَ اللّهِ، وَ تِلْكَ حُدُودُ اللّهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ»(۱)

۱- بقره/ ۲۲۹ و ۲۳۰: طلاق دوبار است و پس از آن یا بخوبی نگه داشتن و یا به نیکویی رها کردن. برای شما حلال نیست چیزی از آنچه به ایشان داده اید بازپس ستانید، مگر آن که بترسند که حدود خداوند را بر پای ندارند. اگر ترسیدید که حدود خداوند را بر پای ندارند بر آنان در آنچه زن برای رهایی خویش فدیه داده است گناه نیست. اینها حدود الهی است؛ از آنها تجاوز نکنید. آنان که از حدود خداوند تجاوز کنند بحق ستمگرند. اگر مرد زن را باز هم طلاق دهد زن از آن پس برای او حلال نیست مگر آن که به نکاح مردی دیگر در آید. پس اگر آن مرد زن را طلاق دهد بر آن دو گناهی نیست که اگر می دانند حدود خداوند را بر پای خواهند داشت به همدیگر باز گردند. اینها حدود خداوند است که برای مردمی که می دانند بیان می کند.

«الطَّلَاقُ مَرَّتَان، فَإمْسَاكٌ بِمَعرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإحْسَان»؛ این آیه در پرتو روایتهایی که درباره شأن نزول آن رسیده و به برخی از آنها در گذشته اشاره کردیم، از آن سخن می گوید که بازگشت در عدّه به زنی که با او همبستری کرده و سپس او را طلاق داده اید، تنها دو بار ممکن است. آیه از آن روی واژه «مرّتان» (دوبار) را آورده تا اشاره ای باشد به این که آنچه شرعاً پسندیده است این است که طلاقها نه یکباره بلکه یکی پس از دیگری و با فاصله صورت پذیرد؛ چه یکباره، صورت دادن دو طلاق تنگ کردن عرصه ای است که خداوند در آن گشایش آورده، و پیش انداختن زود هنگام چیزی است که باید در آن تأمل و درنگ روا داشت. نکته دیگری که از آیه بر می آید این است که اگر کسی پس از دو طلاق رجوع کند بر او واجب است یا زن را به شایستگی نگه دارد و یا به نکویی رها کند؛ چه، پس از انجام دو طلاق

رجوع کردنی در کار نیست و اگر مرد برای بار سوم زن را طلاق دهد بدان معناست که او را

باید کاملاً رها کند.

مردی نزد پیامبر صلی الله علیه و آله آمده و گفت: ای رسول خدا، می نگری که خدا می فرماید: «فَإمْساكٌ بِمَعْرُوفٍ اَوْ تَسْرِيحٌ بِإحْسانٍ»، پس سوم چه؟ فرمود: «تسریح باحسان» [رها کردنی به نکویی]. این حدیث را امام احمد، دارقطنی و دیگران در کتب حدیثی خود آورده اند و بر این تفسیر،

حرف «فاء» در عبارت «فَإن طَلَّقَها فَلَا تَحِلُ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ» برای تفصیل است، نه تعقیب. سدی و ضحاک می گویند: تسریح به احسان آن است که زن را واگذارد تا عدّه او از دومین طلاق سپری گردد و زن اختیار خود را داشته باشد. بنابر این نظر، طلاق سوم همان طلاقی است که پس از حرف فاء ذکر شده و بدین ترتیب این حرف برای تعقیب است، نه تفصیل. حدیث نخست هم [که با این نظر اخیر تنافی دارد] حدیثی است که قاضی ابوبکر بن عربی در احکام القرآن درباره اش می گوید: این از نظر نقل ثابت نیست. قرطبی نیز در تفسیر خود ازکیا طبری نقل می کند که این حدیث ثابت نشده است. اما ابن جریر طبری و ابن عبدالبر

نظر نخست را برگزیده و پذیرفته اند که تفسیر دوم موافق با ظاهر آیه است، اگر روایت رسیده

از پیامبر که ناظر به تفسیر نخست است - از نظر آن دو - دارای صحت نبود. متن گفته طبری

چنین است:

گویا صاحبان آن نظر که از سدی و ضحاک نقل کردیم بر این باور بوده اند که معنی آیه چنین است: طلاق دوبار است، و در هر بار می بایست زن را یا به شایستگی نگه داشت و یا به نیکویی رها کرد. این نظر چیزی است که ظاهر آیه آن را می پذیرد، اگر نبود آن

خبری که از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل کردم...؛ چه برای ما پیروی از خبری که از پیامبر صلی الله علیه و آلهرسیده سزاوارتر از هر چیز دیگر است.(۱)

«وَ لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئاً إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيما حُدُودَ اللّهِ، فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيما حُدُودَ اللّه فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ، تِلْكَ حُدُودُ اللّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا، وَ مَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللّهِ فَأُولئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ»؛ این عبارت از آغاز تا انجام جمله معترضه ای است میان «الطَّلَاقُ مَرَّتَان، فَإِمْسَاكٌ، بِمَعرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَان» و «فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ» و بیان می کند عوض ستاندن از زن در برابر جدایی چه حکمی دارد، چه هنگام برای مرد پذیرفتن آن جایز است و چه هنگام پذیرفتن آن برای وی حرام است. معنای این آیه در پرتو

احادیث و آثاری که از سوی عالمان تفسیر به مأثور ذکر شده چنین است: برای شما حلال نیست در برابر جدا شدن از زن چیزی از صداق و جز آن که به وی داده اید از او باز ستانید،

بلکه بر شما واجب است آنان را به نکویی واگذارید و حقوق آنان اعم از مهر و متعه و دیگر

حقوق واجبی که بر شما دارند بی هیچ کاستی به ایشان بدهید. مگر آن که زن و مرد بترسند که نتوانند حدود الهی را در برخورد و درستی رفتار و نیز حقوق همسری به جای گزارند و این

هنگامی است که زن در برابر مرد ناشزه شود و اظهار ناخوشایندی و بی مهری کند و ادامه

زندگی با مرد به دلیل مثلاً خوی بدش یا چهره و سیمای ناخوشایندش امکان نداشته باشد تا

آنجا که بیم آن در میان آید که زن در حقوقی که مرد بر او دارد طاعت از خداوند را واگذارد یا مرد در حقوقی که زن بر او دارد کوتاهی کند؛ چه، نشوز(۲) زن در برابر مرد او را وادار می سازد که در وظایف خود نسبت به زن کوتاهی کند و با بدرفتاری او را کیفر دهد و این همان بیم برپا نداشتن حدود خداوند است. بر این اساس، اگر زن و مرد بیم آن داشته باشند که آن حقی را که

۱- ر.ک : طبری، جامع البیان، ج ۲، ص ۴۵۹.

۲- نشوز در لغت به معنای بلند شدن و برخاستن است و در شرع نیز به معنای سرپیچی هر یک از زن و مرد از وظایف متقابل و بیرون شدن از دایره اطاعت و فرمانبری همدیگر. در مجمع البحرین می نویسد: نشوز از جانب زن به معنای نا فرمانی از شوهر و دشمن داشتن اوست و از جانب مرد نیز به معنای آزار دادن و زدن زن. به هر روی نشوز هم از سوی مرد ممکن است و هم از سوی زن و بدین اعتبار مرد را ناشز و زن را ناشزه گویند. در قرآن کریم نیز نشوز به زن و به مرد هر دو نسبت داده شده است. ر.ک: جابری، محسن، فرهنگ اصطلاحات فقه اسلامی، امیر کبیر ، تهران ، ۱۳۶۲، ص ۱۷۳ - ۱۷۴ . - م.

خداوند بر هر کدام از آنها نسبت به دیگری قرار داده و وظیفه ای را که بر دوش هر کدام نهاده

نتوانند به پای دارند و ترس آن باشد که هر یک به دیگری بدی کند، هیچ اشکالی نخواهد داشت که زن برای رها شدن ازمرد فدیه دهد، و در برابر رهایی، مالی به وی واگذار کند، در چنین صورتی که نه برای زن در آنچه می دهد اشکالی هست و نه برای مرد در آنچه می گیرد؛

زیرا هر دو خواسته اند از این راه از آزار رهایی یابند، از گناه بگریزند و از زیان رساندن به همدیگر دور شوند. اما اگر زن بی آن که عذری داشته باشد از مرد بخواهد که فدیه بگیرد و او را طلاق دهد گناهی بزرگ انجام داده است، چونان که هم مفهوم آیه مورد بحث بر آن دلالت

دارد و هم این حدیث پیامبر که فرمود: «ایما امرأه سألت زوجها طلاقها فی غیر ما بأس فحرام

علیها رائحه الجنه».(۱) این حدیث را احمد، ابوداوود و نیز ترمذی آورده و اخیر گفته: حدیثی حسن است. همین حدیث است که می تواند حدیث «المختلعات هن المنافقات»(۲) را تفسیر کند. این حدیث را نیز ترمذی، ابن جریر، و دیگران به صورت مرفوع و به چند طریق نقل کرده اند.

در این میان، اگر نشوز تنها از طرف مرد باشد و بر زن تنگ گیرد تا فدیه دهد یا مهر خود را ببخشد این همان حرامی است که هم در آیه مورد بحث و هم در آیه «وَلا تَعْضلُو هُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعضِ ما اتَیْتُمُوهُنَ اِلّا اَنْ یَأتین بِفاحِشَهٍ مُبَیِّنَهٍ»(۳) از آن سخن می گوید. بلکه آن گونه که ابن جریر می گوید در چنین صورتی حتی بر زن حرام است چیزی به مرد دهد،البته اگر می تواند از این

کار سرباز زند، بی آن که زیانی مال یا آسیبی جانی به وی رسد یا حقی از حقوق او در معرض

تهدید قرار گیرد. ابن منذر این نظر را برگزیده که فدیه دادن تنها در صورتی جایز است که اختلاف و بی رغبتی میان زن و مرد از هر دو سوی باشد، اما اگر تنها از یک سوی باشد گناه این کار از میان برداشته نمی شود. ابن حجر در فتح الباری می گوید: همین قوی و موافق ظاهر دو آیه است، و طاووس، شعبی، و گروهی از تابعین آن را پذیرفته اند.(۴)

۱- هر زنی که بدون عذر از شوهرش طلاق بطلبد بوی بهشت بر او حرام است. ر.ک: سنن ابوداوود، کتاب الطلاق، باب ۱۸.

۲- زنان خُلع خواه منافقند. ر.ک: سنن ترمذی، کتاب الطلاق، باب ۱۱.

۳- نساء/ ۱۹: بر آنان سخت نگیرید تا برخی از آنچه به آنان داده اید از ایشان بازستانید. مگر در صورتی که بدکاریی آشکار به بار آورند.

۴- ر.ک: ابن حجر عسقلانی، ابوالفضل احمد بن علی، فتح الباری بشرح صحیح البخاری، چاپ خشاب، ج۹، ص ۳۲۳.

طبری و دیگران از ظاهر آیه [که بیم ادا نکردن حدود الهی را به زن و مرد، هر دو نسبت می دهد]چنین پاسخ داده اند که غالباً هنگامی که زن حقوق مرد را که بر او واجب است و بدان فرمان داده شده نگزارد او را از خود می گریزاند و ناخوشایندی خود را در دل او می کارد. از همین روی نیز بیم بردن نسبت به عدم اجرای حدود الهی به هر دوی آنها نسبت داده شده است.(۱)

شافعی می گوید: اگر زن حقوق مرد را ادا نکند و او را دوست نداشته باشد برای مرد حلال است که از زن فدیه گیرد؛ چه، جایز است که مرد بی آن که سببی در کار باشد آنچه را زن از صمیم دل به او می بخشد بپذیرد. پس آنجا که سببی در کار باشد به طریق اولی جایز خواهد

بود. آنچه اکثریت فقیهان را به چنین برداشتی از آیه رسانده احادیث و آثار است و از آن جمله این روایت بخاری و نسائی از ابن عباس که گفت: زن ثابت بن قیس نزد رسول خدا صلی الله علیه و آله آمد و گفت: ای رسول خدا، من او را نه در خوی سر زنش می کنم و نه در دینداری. اما کفر را در

مسلمانی خوش ندارم. پیامبر خدا صلی الله علیه و آله پرسید: آیا باغ او را به وی بر می گردانی؟ گفت: آری. پیامبر [به ثابت بن قیس]فرمود: باغ را بپذیر و زن را طلاق ده. ابن ماجه نیز این روایت را از ابن عباس نقل کرده ولی متن آن چنین است که جمیله دختر سلول نزد پیامبر صلی الله علیه و آله آمد، گفت: به

خداوند سوگند، ثابت را نه در خوی نکوهش می کنم و نه در دیندرای، اما کفر را در اسلام خوش ندارم. از خشم نمی توانم او را تحمل کنم. پیامبر صلی الله علیه و آله به او گفت: آیا باغش را به او برمی گردانی؟ گفت: آری. پس رسول خدا صلی الله علیه و آلهبه او [ثابت] فرمود: باغ را از آن زن بگیرد و چیزی افزون نخواهد. وجه دلالت این حدیث آن است که پیامبر صلی الله علیه و آله از ثابت نپرسید که آیا تو آن زن را خوش نداری، چونان که او تو را خوش ندارد. یا نه. از همین روی نیز صاحب فتح الباری می گوید:

یکی از نکاتی که از حدیث بر می آید این است که وقتی نخواستن تنها از سوی زن باشد خلع و فدیه جایز است، و این مشروط بدان نیست که نخواستن از دو سوی باشد. همچنین استفاده می شود چنانچه زن زندگی با مرد را خوش نداشته باشد این کار مشروع است، هر چند مرد از زن بدش نیامده و از او چیزی ندیده که موجب

۱- در فقه شیعه نیز طلاق خلع در برابر طلاق مبارات است، بدان معنا که اگر تنها زن مرد را نخواهد و جدایی از او بطلب، برای رهایی خود فدیه ای می دهد و این خلع است. اما اگر هیچ یک دیگری را نخواهد طلاق مبارات صورت می پذیرد. - م
.

جدایی باشد.(۱)

«فَإِن طَلَّقَهَا فَلاَ تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زوجاً غَيْرَهُ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلا جُنَاحَ عَلَيْهما أَنْ يَتراجَعاإِنْ ظَنَّا أَنْ يُقيما حُدُودَ اللّهِ، وَ تِلْكَ حُدُودُ اللّهِ يُبَيِّنُها لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ»؛ یعنی چنانچه مرد زنش را پس از اجرای دو طلاق قبلی برای سومین بار طلاق دهد رجوع به آن زن جایز نیست مگر پس از آن که زن با مردی دیگر ازدواج کند - آن هم ازدواج مقرر در شرع - در چنین صورتی است که اگر شوهر دوم زن را طلاق دهد و عدّه زن هم سپری گردد بر زن و شوهر پیشین او اشکالی نیست که با هم عقد ازدواج مجدد بندند، البته مشروط به آن که گمان داشته

باشند حدود الهی را با برخورد درست و رفتار شایسته متقابل به پای می دارند. اینها حدود

الهی است و آنها را برای مردمی که می دانند بیان می کند.

ممکن است کسی بپرسد : مقصود از نکاح در آیه «فَإِن طَلَّقَهَا فَلاَ تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زوجاً غَيْرَهُ » کدام نکاح است: عقد ازدواج یا عمل همبستری ؟ پاسخ آن است که در اینجا مقصود از نکاح عقد ازدواج است و دلیل آن هم این که فعل نکاح به زن به عنوان فاعل نسبت

داده شده است. بنابر این بعید است مقصود از آن عمل همبستری و آمیزش باشد؛ چرا که در

این صورت می بایست فعل نکاح به مرد نسبت داده شود نه به زن. با این وجود، حلال شدن زن بر همسر پیشین مشروط به آن است که همسر دوم پس از عقد زناشویی با او همبستری کند. این شرط گرچه مدلول آیه نیست اما خداوند پیامبر خویش را با وحی الهی به این معنا

رهنمون شده و او نیز آن را برای بندگان بیان داشته است. احادیثی که در این باره آمده بیرون از شمار است، و از این جمله حدیثی است که شیخین آن را روایت کرده اند. متن این حدیث از

مسلم است و از عایشه نقل می کند که گفت: مردی زن خود را برای سه بار طلاق داد و پس از

آن مردی دیگر با او ازدواج کرد و سپس پیش از آن که با وی آمیزش کند او را طلاق داد.

همسر اولش خواست با او ازدواج کند. در این باره از پیامبرخدا صلی الله علیه و آله پرسید و او فرمود: «لا، حتی یذوق الآخر من عسیلتها ما ذاق الاول»(۲) عالمان می گویند: ذوق العسیله در این حدیث کنایه از آمیزش است، و بر همین نیز اجماع شده است. این حدیث را ابن منذر و کسانی دیگر

نقل کرده اند.

۱- ر.ک: ابن حجر عسقلانی، ابوالفضل احمد بن علی، فتح الباری بشرح صحیح البخاری، چاپ خشاب، ج۹، ص ۳۲۳.
۲- نه، مگر هنگامی که همانند آن مرد نخست، این دیگری نیز عسل او بخورد.

گواهی آیه ها بر حرام بودن حیله

۱- عبارت «اَلطَّلاقُ مَرَّتان » به ضمیمه عبارت «تِلْکَ حُدُودُ اللّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا، وَ مَنْ یَتَعدَّ حُدُودَ اللّهِ فَأُولئِکَ هُمُ الظَّالِمُونَ» که در آخر آیه آمده و به احکام مطرح شده در آیه و از جمله طلاق مشروع اشاره دارد دلیلی است بر آن که هر کس سه طلاق را در ضمن یک عبارت صورت دهد ستمگر است و از حدود الهی تجاوز کرده! زیرا خداوند خواسته است مرد زن را به گونه ای طلاق دهد که بتواند چنانچه بخواهد او را باز گرداند، اما آن که سه طلاق را به یک عبارت انجام می دهد طلاقی داده است که امکان باز گرداندن برایش نیست. دلیل آنچه می گوییم(۱) این است که در زبان عربی «مرتین» و «مرات» بر تفریق و توزیع و یکی پس از دیگری بودن دو کار و فاصله داشتن آنها از هم دلالت دارد. مؤید این برداشت حدیثی است

که نسائی با سندی مشتمل بر راویانی که همه به گفته حافظ در بلوغ المرام ثقه هستند به نقل از محمود بن لبید روایت کرده است: به پیامبر خدا صلی الله علیه و آله خبر دادند مردی زن خود را به یکباره سه طلاقه کرده است. آن حضرت خشمگین برخاست و سپس فرمود: آیا در شرایطی که من در میان شما هستم کتاب خدا را به بازی می گیرد؟ تا آنجا که مردی برخاست و گفت: ای رسول

خدا صلی الله علیه و آله من او را می کشم. اگر چنین است که پیامبر خدا آن مرد را به دلیل کارش در ردیف کسانی می خواند که کتاب خدا را به بازی می گیرند - و در کنار آن آیه نیز او را ستمگر و متجاوز از حدود الهی می خواند - این خود به طریق اولی دلیلی روشن است بر این که هر کس عقد یا

هر سبب شرعی دیگری را اجرا کند و از آن هدفی را اراده کند که آن سبب یا عقد برای چنان

۱- گفتنی است در مقابل این ادعا که اکثریت مذاهب چهارگانه اهل سنت سه طلاقه کردن زن را با سه بار گفتن پی درپی «انت طالق» و یا با یک بار گفتن «انت طالق ثلاثا» نیز محقق می دانند، بعضی از مجتهدان اهل سنت چنین طلاقی را تنها یک طلاق حساب می کنند. عبدالرحمن جزایری در کتاب الفقه علی المذاهب الاربعه پس از یادآوری این که کسانی چون طاووس، عکرمه، ابن اسحاق، و ابن عباس چنین طلاقی را تنها یک طلاق می دانند نه سه تا، می گوید: «کسانی که گفته اند سه طلاقه کردن زن با یک عبارت تنها یک طلاق است نه سه طلاق، دلیلی استوار دارند و آن این که همین [یعنی طلاق به تفریق و جدا جدا از هم] چیزی است که در دوران رسول خدا صلی الله علیه و آله و ابوبکر و نیز دو سال از خلافت عمر در میان مردم رواج داشته و عمر پس از آن اجتهادی جز این به عمل آورد. و البته کسانی دیگر با اجتهاد او مخالفت کرده اند. بنابر این در این مساله هم تقلید از مخالفان عمر صحیح است و هم تقلید از عمر» . ر.ک: جزیری، عبدالرحمن، الفقه علی المذاهب الابعه، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۰۶، ج ۴، ص ۳۴۱ - ۳۵۶ . - م.

هدفی تشریع نشده، احکام الهی را به بازی گرفته، از حدود او تجاوز کرده و بر خود ستم روا داشته است. وجه اولویت نیز آن است که فرد نخست [در روایت]سبب شرعی را به وجود آورده و از آن حکم شرعی اش یعنی طلاق را نیز قصد کرده، و تنها در چگونگی طلاق دادن با

خواسته شرع مخالفت ورزیده است، اما آن دیگری، یعنی کسی که حیله می کند از لفظی که خداوند بر آن حکمی خاص بار کرده خلاف و نقیض آن و بلکه چیزی را اراده می کند که خود

یقین دارد شرع آن لفظ و آن صیغه را برای چنین هدفی تشریع نکرده است، چونان که همه جا

آنها که از عقود و میثاقها به عنوان حیله بهره می جویند تنها الفاظ شرعی آن عقود و میثاقها را بر زبان می آورند، بی آن که معنا و حقیقت آنها را قصد کرده باشند، بلکه حتی معنایی ضد آن را قصد می کنند. از همین جا، آیه بر این دلالت می کند که هر حیله که با اهداف شرع تناقض

داشته باشد و بنیانی را که شرع نهاده ویران کند ستم و تجاوز از حدود الهی است.

۲- عبارت «فَإِمْسَاکٌ، بِمَعرُوفٍ أَوْ تَسْرِیحٌ بِإِحْسَان» به همراه بخش پایانی آیه بر آن دلالت

دارد که طلاق و رجوع به هدف زیان رساندن حرام است، همانند آن که مرد بخواهد با این شیوه زن را از ازدواج با مردان دیگر بازدارد، یا عده او را طولانی کند، و یا به رغم آن که ناشزه نیست برای طلاق گرفتن او را وادار کند به مرد فدیه دهد. این حیله ای است برای رسیدن به هدفی ممنوع، با وسیله ای در ظاهر جایز، اما از باب سرایت حرمت به وسایل و متدها - چونان

که در این باره سخن گفتیم - وسیله نیز حرام می شود.

۳- عبارت «وَ لاَ يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئاً إِلاَّ أَنْ يَخَافَا أَلاَّ يُقيما حُدُودَ اللّهِ» بر این دلالت می کند که بر مرد حرام است همسر خود را بی هیچ دلیل شرعی آزار دهد تا حیله ای شود برای ناگزیر کردن زن به آن که در برابر طلاق گرفتن از مرد مالی به او ببخشد. از همین روی ربیع آیه را - چونان که ابن جریر نقل کرده - این گونه تفسیر کرده است: اگر زن خرسند، شادمان و فرمانبر باشد برای مرد حلال نیست وی را کتک زند تا بدین وسیله از او

فدیه ستاند، و اگر هم چیزی بدین شیوه از او بگیرد حرام است. اما اگر نشوز و ستمگری از

سوی زن باشد برای مرد حلال است آنچه را زن فدیه می دهد بگیرد.

هم معنای این آیه است آیه سوره نساء که می فرماید :«وَلاتَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ ما اَتَيْتُمُوهُنَّ اِلاّ اَنْ يَأْتينَ بِفاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ(۱)»؛ یعنی برای شما حلال نیست زنان خود را که هیچ

۱- نساء/ ۱۹: بر آنان سخت نگیرد تا برخی از آنچه به آنان داده اید از ایشان بازستانید، مگر در صورتی که بدکاریی آشکار به بار آورند.

تمایلی به آنان ندارید با نگه داشتن نزد خود و به هدف زیان رساندن، از ازدواج با مردان دیگر

باز دارید تا بدین گونه بخشی از آنچه را به ایشان داده اید به عنوان فدیه بازستانید، مگر در صورتی که بدکاریی آشکار چون زنا یا نشوز انجام دهند؛ زیرا اگر چنین کنند می توانید به آنان زیان رسانید تا فدیه دهند و از شما طلاق خلع گیرند.

کوتاه سخن آن که نشوز زن سبب حلال شدن فدیه گرفتن از اوست، اما مشروط به آن که مرد وی را بی هیچ علتی شرعی به این نشوز واندارد؛ چه، اگر او را بدون علتی مشروع به

نشوز وادارد آنچه کرده مانع آن است که سبب، حکم خود را در پی آورد؛ و بدین ترتیب برای

مرد حلال نمی شود که از زن فدیه بستاند. البته خداوند خود آگاهترین است.

۴ - عبارت «فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقيما حُدُودَ اللّه فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِما فِيما افْتَدَتْ بِهِ» دلالت دارد که خلعی شرعاً مجاز است که زن و مرد بیم داشته باشند حدود الهی را به پای ندارند؛ چه، در

صورتی که زن ماندن با شوهر را دوست نداشته و بیم آن باشد که این بی رغبتی او را به کوتاهی کردن در حقوقی وادارد که خداوند برای مرد قرار داده است، می تواند مالی به او

ببخشد و بدان وسیله به گونه ای از وی جدا شود که مرد راهی به زن نیابد.

از همین جا دانسته می شود خلع سببی شرعی برای قطع پیوند زناشویی است، اما مشروط به آن که زن و مرد بیم داشته باشند که نتوانند حدود الهی را بر پای دارند. بنابراین، اگر کسی خلع را وسیله ای برای گشودن سوگند قرار دهد.(۱) چونان که برخی چنین می کنند و پاره ای فقیهان نیز بر این مبنا که خلع فسخ نکاح است و طلاق به شمار نمی آید بر درستی آن فتوا

۱- بدین ترتیب که مرد برای مثال به همسر خود بگوید: اگر وارد خانه شود طلاق یافته ای. سپس برای آن که زن به خانه درآید و طلاق وی محقق نشود مرد با او خلع می کند و آنگاه زن در حالی که به خلع از او جدا شده است وارد خانه می شود و بدین سان فعل محلوف علیه یعنی به خانه درآمدن در حالی انجام می پذیرد که زن از پیمان همسری مرد بیرون است. آنگاه مرد زن را دیگر بار به عقد خویش در می آورد. در اینجا هنگامی که زن پس از این عقد جدید وارد خانه شود طلاق او محقق نمی گردد؛ زیرا سوگندی که مرد خورده بود دیگر باقی نیست، چه، زن هنگامی که به سبب خلع از عقد همسری مرد بیرون بود به خانه در آمد [و در آن هنگام طلاق دادن او و تحقق طلاق او ممکن نبود] البته این حیله تنها بنابر این قول مفید می افتد که خلع فسخ نکاح دانسته شود نه طلاق. - مؤلف یاد آوری این نکته بجا می نماید که تصور چنین حیله ای فرع بر این است که طلاق مشروط نیز صحیح باشد. اما از دیدگاه امامیه شرط طلاق تنجیز آن است. - م.

می دهنـد، آنچه کرده برگردانـدن احکـام شـارع است، هم از نظر وسـیله؛ چرا که در اینجا نشوزی در کار نیست، و هم از نظر هدف؛ چرا که در این فرض زن و مرد برای گشودن سوگند و باقی

مانـدن پیمـان ازدواج خلع کرده انـد، بـا این که شارع آن را برای قطع این پیمان قرارداده است، و گشودن سوگنـد، اگر چه بر جـدا شـدن زن و مرد از همـدیگر در ضـمن طلاقی مشـروع اسـتوار است، اما این یک پیامـد تابعی برای خلع است، نه هدف و مقصود آن.

مؤّد آنچه می گوییم این است که انگیزه تشـریع این حکـم - یعنی طلاق خلع به هدف رها شدن از سوگند شـکنی - در هنگام تشریع و تقریر احکام وجود داشته، اما به رغم آن، خداوند

چنین حکمی را نه در کتـاب خویش تشـریع کرده و نه بر زبـان پیـامبرش؛ و این دلیلی است بر آن که چنین کاری جایز نیست. عمل صـحابه و تابعین و تابعین تابعین را نیز باید به این افزود: چه، به رغم فراهم بودن انگیزه های نقل و انجام این کار، از هیچ کـدام از آنان نقل نشـده است که به چنین کاری فتوا داده و یا آن را انجام داده باشـند، اما پس از این که انگیزه های دینی در دلهای مردمان به سستی گرایید برخی از پیروان پیشوایان مذاهب فقهی بدان دست یازیدند، بر این

گمان که اصول مذاهب پیشوایانشان چنین چیزی را اقتضا می کند.

اینک بنگریم که ابن قیم در اعلام الموقعین در این باره چه می گوید:

یکی از حیله های باطل، حیله برای فرار از شکسـتن سوگنـد به وسـیله طلاق خلع است که شـخص پس از جـدا شدن از زن [به وسیله خلع] آنچه را نسبت به انجام ندادنش سوگند خورده است انجام می دهد و سپس دوباره با آن زن عقد نکاح می بندد.

این حیله هم از دیدگاه شرع و هم بنابر اصول پیشوایان فقه باطل است. بطلان شرعی آن از آن جهت است که نه خداوند چنین خلعی را تشریع کرده است و نه پیامبرش، بلکه خداوند مرد را تنها بر طلاق دادن توانا ساخته ولی این امکان را به وی

نـداده است که هرگاه بخواهـد نکاح را فسـخ کنـد، چرا که نکاح عقـدی لازم است. خداونـد تنها در هنگام نزاع و اختلاف و کینه متقابل میان زن و مرد حق فسخ نکاح را به

او داده است و چنین برای زن و مرد تشریع کرده که چون از ناتوانی خود در برپایی حدود الهی بترسند با فدیه دادن از ازدواج رهـا شونـد. سـنت نیز همیـن حکـم را تأییـد کرده و نه در دوران رسـول خـدا صـلی الله علیه و آله طلاـق خلعی به عنـوان حیله صورت پـذیرفته است، نه در دوران صـحابه، نه در دوران تـابعین و نه در دوران تابعین تابعین. هیـچ کـدام از پیشوایان مـذاهب فقهی چهارگانه نیز بر چنین خلعی تصـریح نکرده اند و آن را راهی برای گریز از شکسـتن سوگند قرار نداده اند، که این خود نشانی از کمال فقه آنان است؛

چه خداوند خلع را تنها به آن هدف وسیله و متقتضی جدایی زن و مرد از یکدیگر قرار داده است که زن بتواند با آن، مقصود خویش را که رها شدن از مرد است با فدیه دادن بر آورد. چنین چیزی تنها در صورتی می تواند مقصود زن باشد که وی بخواهد از مرد جدا شود، آن هم به گونه ای که مرد دیگر هیچ سلطه ای بر او نداشته باشد. اگر چنین چیزی واقعاً حاصل شود و پس از آن مرد کاری را که نسبت به انجام ندادنش سوگند خورده است انجام دهد آن کار را در حالی انجام داده که واقعاً آن زن همسر او نبوده و

از همین روی نیز سوگند خویش را نشکسته است. در این جا پرهیز از سوگند شکنی تنها به عنوان تابع جدایی که خود تابع قصد زن بوده صورت پذیرفته است. اما اگر مرد زن را طلاق خلع دهد تا پس از آن کاری را که بر انجام ندادنش سوگند خورده است انجام دهد [و هدف اصلی اش نیز همین باشد]قصد او و همسرش جدا شدن از یکدیگر نیست، بلکه قصد آنها گشودن سوگند است و این در حالی است که گشودن سوگند تنها می تواند به عنوان تابعی برای جدایی زن و مرد از یکدیگر حاصل شود، نه آن که خود مقصود اولیه خلعی باشد که خدا و رسول آن را تشریع کرده اند... در این صورت عقد خلع به خودی خود نه مقصود زن است و نه مقصود مرد و این در حالی است که خداوند عقدی را که هیچ کدام از دو طرفش حقیقت آن را قصد نکرده اند، بلکه آهنگ ضد آن را خواسته اند تشریع نمی کند. خلع برای آن تشریع شده است که زن با آن از مرد رهایی یابد، اما حیله گر از خلع برای ادامه نکاح استفاده می کند. به دیگر سخن، شارع این را برای قطع پیمان زناشویی تشریع کرده و حیله ورز از آن برای استمرار یافتن این پیمان بهره می جوید.(۱)

۵ - عبارت «فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زوجاً غَيْرَهُ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلا جُنَاحَ عَلَيْهِما أَنْ يَتَراجَعاإِنْ ظَنَّا أَنْ يُقِيما حُدُودَ اللَّهِ» بر حرام بودن نکاح تحلیل(۲) دلالت می کند؛ نکاحی که در

۱- ر.ک : ابن قیم جوزی، اعلام الموقعین، ج ۳، ص ۲۴۵.

۲- نکاح تحلیل آن است که مردی با زنی که سه طلاقه شده و بر شوهر پیشین خود حرام گشته است ازدواج کند، بدین هدف که پس از عقد او را طلاق دهد تا دوباره بر شوهر پیشین حلال شود. البته در این نکاح یا لفظاً و یا عرفاً جدایی محلّل از آن زن را شرط می کنند. عامه فقهای اهل سنت از جمله مالک و شافعی اصل این نکاح را باطل می دانند، اما ابوحنیفه به صحت عقد و بطلان شرط حکم می کند. از دیدگاه امامیه، همانند حنفیه، عقد صحیح ولی شرط ضمن عقد باطل و بی اثر است. در این باره ر.ک: ابن رشد، ابو الولید محمد بن احمد، بدایه المجتهد و نهایه المقتصد، مطبعه الاستقامه، قاهره، ج۲ ،ص۵۷ و ۵۸ ؛ مغنیه،محمد جواد،الفقه علی المذاهب الخمسه، بی جا، ۱۴۰۲ ، ص ۴۲۰ . - م.

آن لفظاً و یا عرفاً شرط می شود که زن و مرد پس از ماه عسل از یکدیگر جدا شوند، خواه آن

که این شرط همزمان با عقد باشد یاپیش از آن. در حکم همین شرط است جایی که مرد محلّل

با زن ازدواج کند و از همان آغاز عقد قصد و نیتش این باشد که زن را برای شوهر پیشین خود حلال کند.

نکاح تحلیل حیله ای است که ظاهرش ازدواج مشروع است و باطنش زنای ممنوع و همین نیز مقصود زن و شوهر اول و دوم او از این عقد است. از همین رو نیز رسول خدا «محلل» و «محلل له» را لعن کرد و محلل را قوچ عاریه ای خواند، و هم از این روی خلیفه دوم عمر بن خطاب گفت: هر محلل و محلل له که نزد من آورند آنان را سنگسار می کنم. این سخن

- چونان که ابن تیمیه و دیگران گفته اند(۱) - سخنی مشهور است و به نقل از وی ثبت شده است.

دلالت این بخش از آیه برتحرمت نکاح تحلیل از دو نظر است:

الف - این که خداوند می فرماید: «فَإِن طَلَّقَهَا فَلا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زوجاً غَيْرَهُ». این

بخش از آیه از نکاح سخن می گوید و آنچه عرف اهل خطاب از نکاح می فهمد نکاح رغبت است. واژه «نکاح» اگر به صورت مطلق بیاید عرف چیزی جز این نمی فهمد و آنچه را جز این

باشد به نام مطلق نکاح نمی خواند، بلکه آن را با قیدی همراه می کند؛ برای نمونه، می گوید

نکاح متعه و یا نکاح تحلیل و فرق است میان آنچه لفظ به طور مطلق اقتضا می کند با آنچه اقتضای لفظ همراه با تقیید است، و خداوند در آیه «حَتَّى تَنْكِحَ زوجاً غَيْرَهُ» هر آن چه را که نکاح نامیده شود، اعم از نکاح مطلق و مقید نخواسته است؛ چه اگر مقصود از نکاح چنین مفهومی عام باشد نکاح با محارم را نیز در بر می گیرد. بنابر این ناگزیر مقصود از واژه نکاح باید همان چیزی باشد که در عرف مسلمانان به هنگام مطلق بودن این واژه از آن فهمیده می شود. گواه آن که، حرمت بی هیچ تردیدی پیش از این نکاح ثابت است و از دیگر سوی بی

تردید نکاح رغبت این حرمت را از میان بر می دارد، اما این که نکاح تحلیل چنین حکمی داشته باشد چیزی است که نه آن را از آیه به عنوان مقصود و مراد آن می فهمیم، و نه از واژه نکاح هنگامی که رهای از هر قید و اضافه ای باشد. بنابر این، می بایست حرمت همچنان ثابت

۱- ر.ک : ابن تیمیه، اقامه الدلیل علی ابطال التحلیل، ص ۱۹۷.

و بر جای بمانـد تا دلیلی گویای مباح بودن این نکاح برسد. این نیز روشن است که کسـی نمی تواند نصـی یا قیاسـی بر حلال بودن این نکاح بیاورد؛ زیرا حساب نص روشن، و قیاس هم

نـاممکن است؛ چه، محلـل بـا نکـاح خود قصـد کرده زن را برای شوهر پیشـین اش حلال کنـد، در حالی که حلال شـدن او به نکاح جدید حاصل نمی شود، بلکه به ازاله آن نکاح پس از وقوعش

حاصل می آیـد. از دیگر سوی، نکاح هماننـد عقـد بیع چیزی نیست که به بر قراری آن سود بردن از ازاله اش قصد شود، بلکه منفعت آن منوط به وجودش می باشد. از همین روی اگر تنها

هدف شخص از نکاح این باشد که آن را پس از ایجاد زایل کند تا منفعتی برای شوهر پیشین

زن حاصل آید، هیچ چیزی از اهداف و مقاصد نکاح را نخواسـته و عقدی بر این مبنا ایجاد نکرده است پس نمی توان او را به کسی ملحق دانست که نکاح را برای رسیدن به همه یا برخی

از مقاصد آن ایجاد می کند.

افزون بر این می گوییم: قیـاس صـحیح، تحرمت و بطلاـن نکـاح تحلیل را اقتضا می کنـد؛ چه شارع نکاح متعه را حرام کرده و باطل دانسته است(۱)، بـا آن که در این نکاح هـدف شوهر آن است که از زن بهره برد و مـدتی با او به سـر کنـد، و به حقوق زناشویی در برابر همسر نیز

پایبنـدی دارد، با آن که محلل هیـچ در پی آن نیست که مـدتی با زن باشـد، مگر به همان اندازه که بر او بپرد – همانند قوچی که برای این کار عاریه گیرند – و سپس از او جدا شود. از همین رو نیز این نکاح به تحرمت و بطلان سزاوارتر است.

ب – این که می فرمایـد: «فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلا جُنَاحَ عَلَيْهِما أَنْ يَتَراجَعا»، در این عبارت از «إِنْ» به عنوان حرف شـرط اسـتفاده شـده است تا بر این دلالت کند که نکاح دوم که پس از آن زن برای

شوهر پیشین حلال می شود نکاح رغبت است که ممکن است در آن طلاقی واقع شود و ممکن است واقع نشود، نه نکاح حیله و تزویر که غالبـاً در آن طلاـق است مگر بنـدرت؛ چه، در زبـان عربی حرف «إِنْ» بر سـر چیزی در می آیـد که امکان وقوع و عدم وقوع آن هست. اما برای

آنچه وقوعش لازم است یا غالباً صورت می پذیرد حرف «إذا» آورده می شود؛ برای نمونه

۱– این ادعـای مؤلف که شـارع نکـاح متعه را حرام کرده ادعایی نادرست است و صـحیح آن است که متعه حلال بوده و عمر آن را در چهـارچوب احکـام حکومـتی و برای مصالـح جـامعه از دیـدگاه خود حرام اعلاـم کرده است. این چیزی است که به

گواهی منابع تاریخی عمر خود نیز بدان اعتراف کرده است. برای آشـنایی بیشتر با سـیر تاریخی و مبانی فقهی این بحث رجوع کنید به خاتم پیامبران، ج۳، ص ۱۲۹- ۱۵۳. مترجم در پاورقی این بخش توضیحات کافی در این باره فراروی نهاده است. - م.

می گوید: «اذا طلعت الشمس فأتنی» نه «ان طلعت الشمس»؛ چرا که وقوع طلوع حتمی و لازم است. بنابر این چون در آیه عبارت «فان طلقها» آمده است فهمیده می شود که نکاح دوم نکاحی است که گاه در آن طلاق واقع می شود و گاه نه. این در حالی است که وقوع طلاق در

نکاح تحلیل امری لازم یا غالب است و بر طبق قاعده زبان در چنین جایی باید گفت: «فاذا

طلقها...». گواه این که گفتیم در نکاح تحلیل طلاق امری لازم یا غالب است آن که در بسیاری

از موارد با مرد شرط می کنند که پس از همبستر شدن با زن، وی رها باشد. بعدها چون دیدند

ممکن است مرد خبر ندهد که با زن همبستری کرده و چون گفته زن نیز در این باره پذیرفته

نیست و در نتیجه شرط طلاق فراهم نمی شود، آن را به صورت دیگری در آوردند و گفتند: در

تحقق شرط طلاق خبر دادن زن کافی است. بنابر این اگر زن خبر داد که مرد با وی همبستری

کرده است، به صرف همین خبر طلاق واقع می شود. این در حالی است که خداوند نکاح را برای پیوند همیشگی و بهره بردن تشریع کرده. اما آنان که به حیله توسل می جویند این نکاح

را سببی برای گسستن خود آن و وقوع طلاق قرار داده اند و بنابر شیوه آنان، هرگاه مرد با زن همبستری کند همین همبستری سبب بریده شدن نکاح می شود، و این بر خلاف مذهب است.(۱)

۵ : نهی از ریشخند کردن آیات خدا

خداوند می فرماید : «وَ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمعرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمعروُوفٍ، وَلاَ تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَاراً لِتَعْتَدُوا، وَ مَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ، وَ لاَ تَتَّخِذُوا آيَاتِ اللّهِ هُزُواً، وَاذْكُرُوا نِعْمَهَ اللّهِ عَلَيْكُمْ وَ مَا أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِن الكِتَابِ وَ الحِكْمَهِ يَعِظُكُمْ بِهِ، وَ اتَّقُوا اللّهَ، وَاعْلَمُوا أَنَّ اللّهَ بِكُلِّ شَيْ ءٍ عَلِيمٌ».(۲)

۱- البته از دیدگاه ما چون طلاق مشروط معتبر نیست همبستری کردن محلّل با زن نمی تواند شرطی باشد که به مجرد تحقق آن طلاق نیز محقق شود، بلکه از دیدگاه ما اصولاً همبستری کردن با زن شرطِ تحلیل است، نه شرط طلاق، و پس از آن است که مرد می تواند طلاق بدهد، چونان که می تواند از طلاق خودداری ورزد؛ چرا که قبلاً گفتیم در چنین مواردی که شرطی مخالف مقتضای عقد یعنی شرط طلاق پس از عقد آورده شده است شرط باطل و عقد صحیح است. - م.

۲- بقره/ ۲۳۱: اگر زنان را طلاق دادید و مدتشان به سر آمد آنان را به نکویی نگه دارید یا به نکویی رها کنید. آنان را به هدف زیان رساندن نگه ندارید تا در نتیجه تجاوز کنید. هر که چنین کند بر خود ستم روا داشته است. آیات خداوند را به

ریشخند مگیرید و نعمت خداوند بر شما را به یاد آورید، و نیز به یاد آورید آنچه را از کتاب و حکمت بر شما فرو فرستاد که شما را به آن اندرز می دهد، و بدانید خداوند به هر چیز آگاه است.

«فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ»؛ بلوغ به معنی رسیدن به چیزی است و گاه از باب توسعه در معنا برای نزدیک شدن به چیزی هم به کار می رود، چونان که در این آیه برای دلالت بر معنای اخیر به کار رفته است، به آن دلیل که پس از این جمله آمده است «فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمعرُوفٍ» آنان را به نیکویی نگه دارید، و این در حالی است که نگه داشتن زن نزد خود پس از به پایان رسیدن

مهلت یعنی همان عده، شرعاً ناممکن است. «اجل» هم به تمامی عدّه و هم به پایان آن گفته

می شود، و در این آیه مقصود از آن همین معنای دوم است، و بدین ترتیب معنای جمله این

است که «چون به پایان عدّه خویش نزدیک شدند...»

«أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمعرُوفٍ»؛ مقصود از عبارت این است که آنان را بی آن که رجوع کنید واگذارید تا عده شان به پایان رسد و بخوبی از شما جدا شوند. در مورد زن هنگامی که همسرش او را واگذارد و از خود ببرد گفته می شود «سَرَّحَها» (او را رها کرد)، از باب تشبیه و تمثیل به رها کردن چهار پایان چرنده برای چریدن (سَرح). مفرد سرح «سرحه» و به معنی درخت میوه دار است. «ظَلَمَ نَفْسَهُ»؛ ظلم به معنی نهادن چیزی در غیر جای خویش و انجام دادن کاری است که نمی بایست.

«وَ لاَ تَتَّخِذُوا آيَاتِ اللّهِ هُزُواً »؛ یعنی آیه های خداوند را به ریشخند مگیرید. «هزء» به معنای شوخی کردن پنهانی است و در این جا مراد تفسیر گفته هاست به چیزی جز آنچه ظاهر

آنهاست.

چکیده معنای آیه این است: اگر زنان را طلاق دادید و پایان عدّه آنان نزدیک شد، یا با نیکویی و بدون زیان رساندن رجوع کنید و آنان را نزد خویش نگه دارید، و یا واگذارید تا

عدّه شان سپری گردد و بی آن که به یکدیگر زیان رسانید از شما جدا شوند. به آهنگ ضرر

رساندن به زنان رجوع نکنید تا پس از آن با وادار کردن آنان به فدیه دادن، یا با طولانی تر کردن عدّه آنها، و یا با باز داشتنشان از ازدواج با مردان دیگر، بر آنها ستم روا دارید، که هر که چنین کند در درون ستمی که بر آنان رواداشته به خود نیز ستم کرده؛ چرا که خویش را در برابر خشم و کیفر الهی قرار داده است.شرایع خداوند و احکام دین او را - و پیشاپیش همه، احکام پیش

گفته آیه در باره نکاح و طلاق و رجعت و خلع را - به ریشخند نگیرید، به این شیوه که آنها را

انجام دهید و مقاصدی را که شارع بر آنها مترتب ساخته است اراده نکنید، یا آنها را به صورتی

جز صورت مشروعی که دارنـد انجام دهیـد، آن گونه که ممکن است کسانی به شوخی الفاظ عقود را بر زبان آورنـد و هیچ احکام این عقود را قصد نکنند، آن سان که منافقان به زبان اظهار اسـلام می دارند، ولی نه از سـر تسلیم در برابر خداوند و سر فرود آوردن در برابر احکـام او، بلکـه برای حفـظ جانشـان، و نگهـداری اموالشـان. از همین روی دربـاره این گروه گفته شـده است: «اَبِاللّهِ وَآیاتِهِ وَ رَسُولِهِ كُنْتُمْ تَسْتَهْزِؤُونَ»(۱) و «اَللّهُ یَسْتَهْزِی ءُ بِهِمْ وَ یَمُدُّهُمْ فی طُغْیانِهِمْ یَعْمَهُونَ»(۲) همچنین درباره آنان كه آیات خداوند را به بازی و شوخی می گیرند آمده است: «وَلاَ تَتَّخِذُوا آیَاتِ اللّهِ هُزُواً». ابن مردویه به نقل از ابودرداء آورده است که در دوران پیامبرخـدا صـلی الله علیه و آله گـاه مردی به دیگری می گفت: دخترم را به ازدواج تو در آوردم، و سـپس می گفت: شوخی کردم؛ یـا می گفت: برده ام آزاد است، و سـپس می افزود: شوخی کردم. پس خداونـد این آیه را نازل کرد که «ولاـ تتخـذوا آیات الله هزوا»؛ و در پی آن، رسول خـدا صـلی الله علیه و آله فرمود: «ثلاث من قالهن لاعباً او غیر لاعب فهن جـائزات علیه: الطلاق و العتاق والنکاح».(۳) ابوداوود، ترمـذی، و ابن ماجه از ابوهریره نقل کرده انـد که رسول خـدا صـلی الله علیه و آله فرمود: «ثلاث

جدهن جد و هزلهن جد: النکاح، و الطلاق، و الرجعه»(۴). ترمذی می گوید: این حدیث «حسن» و «غریب»(۵) است.

«وَاذْ كُرُوا نِعْمَهَ اللّهِ عَلَیْكُمْ»؛ یعنی به یاد آورید نعمت خداوند بر شما را در این که پیامبری

ص:۹۴

۱- توبه/ ۶۵: آیا خدا و آیات او و رسول او را به ریشخند می گرفتید؟

۲- بقره/۱۵: خداوند آنان را ریشخند می کند و در طغیانشان وا می گذارد تا در آن سرگردان بمانند.

۳- سه چیز است که هر کس آنها را بگوید، خواه بجد و خواه به شوخی، درباره او نافذ و جاری است: طلاق، عتق، نکاح.

۴- سه چیز است که جـدی آنها جدی و شوخی آنها نیز جدی است، نکاح، طلاق، رجوع. ر.ك: سـنن ابو داود، کتاب الطلاق باب ۹؛ سنن ترمذی کتاب الطلاق باب ۹، سنن ابن ماجه، کتاب الطلاق، باب ۱۳.

۵- حدیث حسن در اصـطلاح اهل سـنت عبارت است از حدیثی مسـند که سلسـله سـند آن در وثاقت به درجه صحت نزدیک باشـد، یا حـدیث مرسـلی که ارسال کننده آن ثقه باشد. در هر صورت شـرط حدیث حسن نزد اهل سـنت سـلامت از شذوذ و علت است. حـدیث غریب نیز حدیثی است که راوی آن از تمام روات به نقل حدیث منفرد باشد. ر.ك: مدیرشانه چی، کاظم، علم الحدیث، انتشارات جامعه مدرسین، قم، ۱۳۷۰، ص ۱۴۸ و ۱۵۴.

با پیام هدایت و دین حق برایتان فرستاد و شما را توفیق آن داد که به دعوت وی گروید و به او ایمان آورید.

«وَ مَا أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الكِتَابِ وَ الحِكْمَهِ»، یعنی سنّت «یعظکم به» مقصود از به یاد آوردن نعمت که در این آیه از آن سخن به میان آمده سپاس نعمت گزاردن و عمل کردن به مقتضای آن است.

«وَاتَّقُوا اللّهَ»؛ در آنچه می گزارید و وامی گذارید از خدا پروا کنید، «وَاعْلَمُوا أَنَّ اللّهَ بِكُلِّ شَيْ ءٍ عَليمٌ»؛ و بدانید خداوند به همه چیز آگاه است و هیچ کرده و خواسته شما بر او پنهان نمی ماند و بر آنها به ترازوی عدالت، شما را سزا خواهد داد.

گواهی آیه بر تحرمت حیله

۱ - عبارت «وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَاراً لِتَعْتَدُوا» بر تحرمت حیله های زیر که بدان خو گرفته

بودند دلالت می کند:

الف - این که مرد به زن رجوع کند، ولی نه برای دوستی، بلکه تا دوران عدّه را بر او طولانی

کند؛ یعنی او را طلاق دهد و سپس تا نزدیک شدن پایان عدّه او را واگذارد و پس از آن به وی رجوع کند. در طلاق دوم و سوم نیز این کار را انجام دهد و بدین سان، دوران عدّه نه ماه به درازا کشد.

ب - این که مرد پیوسته و پشت سر هم زن را طلاق دهد و دیگر بار به او رجوع کند تا بدین ترتیب او را از ازدواج با دیگران حتی برای مدتی طولانی باز دارد، چه این که در صدر اسلام طلاق به شماره معینی محدود نمی شد و مرد حق داشت پس از رها کردن زن تا زمانی که وی دوران عده را سپری می کند به او رجوع کند، گرچه که او را صد بار طلاق دهد. همین

قانون از سوی برخی مردم وسیله ای برای بازداشتن زن از ازدواج شد، بدین ترتیب که نه زن

را بطور کامل از آن خود می داشت و نه او را رها می گذارد تا با مردی دیگر همسر شود. این کار ادامه داشت تا آن که خداوند برای طلاق حدّی قرارداد و رجوع به زن برای زیان رساندن

به او را حرام کرد.

ج - این که مرد پیوسته به زن رجوع کند تا بدین وسیله او را ناگزیر سازد در حالی که نه

نشوز کرده و نه بدکاریی از او سر زده است فدیه دهد و از مرد طلاق گیرد.

روشن است اگر رجوع مرد به زن اتفاقی باشد و مرد بدون قصد زیان رساندن، بلکه از سر رغبت به زن رجوع کرده و پس از چندی دیگر بار او را طلاق داده و آنگاه بر این نظر شده که

به او رجوع کند و سوم بار زن را طلاق دهد، این کار بر او حرام نیست. اما اگر مرد این کار را نه از میل درون بلکه برای رسیدن به هدفی انجام دهد که اصل رجوع از طلاق برای آن تشریع نشده و در بردارنده نافرمانی خداوند نیز هست، کاری است حرام، و می توان هر عقد شرعی

دیگری را هم وسیله ای برای رسیدن به هدفی حرام و جز آنچه در شرع برایش مقرر شده قرار

گیرد بر همین رجوع کردنِ حرام قیاس کرد، چونان که در این باره سخن گفتیم و دلیل خود بر این حکم را بیان کردیم.

۲- عبارت «وَ لاَ تَتَّخِذُوا آیَاتِ اللّهِ هُزُواً» بر حرمت هر حیله ای دلالت دارد که به بازی گرفتن مقاصد شارع را که احکام برای رسیدن به آنها تشریع شده است در پی آورد. توضیح آن که آیات خداوند همان شرایع و احکام دین اوست و احکام پیش گفته در این آیه روشنترین مصداق آن؛ وگرنه آوردن این عبارت در پی آن احکام هیچ تناسبی نداشت. از دیگر

سوی، به ریشخندگرفتن احکام دین خدا به این است که شخص آنها را بر وجهی جز آنچه خداوند تشریع کرده است انجام دهد؛ همانند آن که سبب شرعی را از سر شوخی و ریشخند واقع سازد. آیه چنین چیزی را منع کرده و سنت نیز این را بیان داشته که تصمیم چنین کسی به خود او بر گردانده می شود و احکام بر سببهای خود مترتب می شوند. البته عالمان در این باره که آیا می توان همه کارهای انجام شده از سر شوخی را به کارهای تصریح شده در احادیث پیش گفته نسبت به جاری بودن احکام این سببها بر شخص ملحق دانست یا نه، اختلاف دارند؛ برخی هر کاری را که از سر شوخی و ریشخند انجام شود، در جاری بودن و نافذ بودنش در حق حیله گر، به آنچه در احادیث ذکر شده ملحق دانسته اند؛ و برخی دیگر این الحاق را منع کرده اند. جزئیات این بحث در کتابهای فقه و سنت مطرح شده و سخن در این

باره را به درازا نمی کشانیم. تنها همین ما را در این جا بسنده می کند که همه بر تحرمت چنین رفتاری و بر آن که این کار مصداق به ریشخند گرفتن آیات خداوند است اتفاق نظر دارند. از همین قبیل است که شخص روشهای خدایی را به کار گیرد ولی از آنها هدفی را دنبال کند که

حرام است و شارع آنها را برای رسیدن به چنان هدفی تشریع نکرده است، همانند آن که خرید و فروش را بهانه ربا و یا رجوع کردن به زن را راهی برای زیان رساندن به او قرار دهد. همچنین از این قبیل است جایی که شرع چیزی را به صورت ضمنی و تبعی جایز دانسته و تشریع کرده ولی شخص آن را هدف اولیه و اصل قرار داده است، همانند آن که نکاح را وسیله ای برای حلال کردن زن بر شوهر پیشین خود قرار دهد، و یا از بر زبان آوردن شعار

ایمان (شهادتین) حیله ای برای حفظ جان و مال خود بسازد؛ چه، قصد نخستینِ نکاح از

دیدگاه شارع، دو شدن، در کنار هم آسودن و فرزند داشتن است، نه حلال کردن زن برای شوهر پیشین خود با طلاق دادن او، چونان که هدف نخستین از ایمان، در دیدگاه شارع، سر

فرود آوردن در برابر خداوند، تسلیم شدن در پیشگاه او و آهنگ فرمان بردن از اوست، نه آن که ایمان وسیله ای برای ایمن داشتن مال و جان شود، ولی حیله ورز با کار خود تابع را مقصود اولیه و فرع را، بر خلاف تشریع خداوند، اصل قرارداده و این به معنی به بازی گرفتن حدود

خداوند، ریشخند کردن آیات او و برگرداندن قانونی است که شارع وضع کرده است. روشن کننده آنچه گفتیم روایت ابن ماجه و ابن بطه است که به سندی خوب، از ابوبرده، از ابوموسی،

از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل کرده اند که فرمود: «مابال اقوام یلعبون بحدود الله و یستهزؤن بآیاته؛ طلقتک راجعتک، طلقتک راجعتک»(۱). در روایت ابن ماجه به جای «طلقتک راجعتک» «خلعتک راجعتک» است. در این حدیث، پیامبر صلی الله علیه و آله، گوینده این عقود را که حقیقت چیزی را که عقد برای آن تشریع شده است نمی خواهد، ریشخند کننده آیات خداوند و به بازی گیرنده حدود الهی خوانده است، در حالی که بیهوده گوی از سبب شرعی نه حکم مترتب بر آن را قصد کرده

و نه ضد آن را، بلکه لفظ را بر زبان آورده بی آن که حکمی از احکام مترتب بر آن را خواسته

باشد. اگر بیهوده گوی چنین حکمی داشته باشد کار حیله گر سزاوارتر است که ریشخند و بازی نامیده شود؛ چه، وی از عقود شرعی چیزی را خواسته که نقض کننده مقاصد آنهاست و آن عقود برای آن تشریع نشده است. آنچه سبب شد نکاح و رجوع و عتقِ بیهوده گویی را بر

خلاف قصدش جاری و نافذ بدانیم، در این جا ایجاب می کند که غرض او نقض و باطل شود. از همین روی، نه بیع او را صحیح می دانیم و نه نکاح و خلع و رجوعش را. کسانی از فقیهان

هم که این عقود را ظاهراً نافذ و جاری دانسته اند، در کنار این حکم، حرمت را نیز مسلّم

گرفته اند؛ چه، حکم به نافذ بودن ظاهری عقد یک چیز است و حکم به حلیت یا حرمت آن چیز دیگر، هر چند ما، از سر پایبندی به آیین خداوند تصرفات چنین کسی را آن جا که قرینه ای بر قصد او باشد هم در ظاهر و هم در باطن و واقع حرام و باطل می دانیم و آن جا که قرینه ای بر قصد وی نباشد تصرفات او را تنها در ظاهر جاری و نافذ می شمریم. به خواست

خداوند در ادامه مباحث این کتاب، در فصل ششم همین بخش، به جزئیات بیشتر این مسأله

۱- چه می شود مردمانی را که حدود خداوند را به بازی و آیات او را به ریشخند می گیرند؛ تو را طلاق دادم به تو رجوع

کردم، تو را طلاق دادم به تو رجوع کردم؟ - ر.ک: سنن ابن ماجه، کتاب طلاق، باب ۱.

خواهیم پرداخت.

۶ : حیله های نکوهیده یهودیان

الف – ایمان در آغاز روز و کفر در پایان آن

گروهی از آنـان در آغـاز روز ایمان می آورنـد و در پایان روز کافر می شدنـد تا بـدین ترتیب مردم را از اسـلام باز بدارنـد. خداوند در این باره می فرماید:

«وَقَالَتْ طائِفَهٌ مِنْ أَهْلِ الکِتابِ آمِنُوا بِالَّذِی أُنزِلَ عَلَی الَّذِینَ آمَنُوا وَجْهَ النَّهَارِ وَاکْفُرُوا آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ یَرْجِعُونَ».(۱)

آنان این نیرنگ را پرداختند تا مسأله دین را بر پاره ای از سـست عقیدگان مبهم و مشتبه کنند. خداوند این نیرنگ آنان را در سیاق نکوهش این گروه از حسادت ورزیدنشان نسبت به

ایمان آوردگان به پیامبر صـلی الله علیه و آله، و گمراهی خواسـتنشان برای مؤنان پس از هدایت یافتن، و همچنین آمیختن حق را به باطل، و فرو پوشاندن آن با آن که می دانند بیان داشته است.

نیرنگ این گروه چنین بود که با یکدیگر همدست شدند در آغاز روز به زبان اظهار مسـلمانی کنند و برخی از اعمال آشکار دینی هماننـد نماز را به جای آورند و چون روز به پایان رسد اسـلام را واگذارند و به آیین پدران خویش باز گردند تا سست عقیدگان و نادان مردمان

بگوینـد: اینـان که مردانی آگـاه بودنـد به دلیلی جز اطلاع یافتن بر کاستی و عیبی در اسـلام از این دین برنگشـتند، تا این خود وسیله ای برای تردید افکنی در حقانیت این دین در اذهان ساده

باوران شود و شایـد هم در این کار از آنان تقلیـد کنند و از دین بر گردند. خداوند به پیامبر صـلی الله علیه و آله نسبت به این نیرنـگ هشـدار داد و او را از راز پنهـانی این گروه آگـاه ساخت تا نیرنگ آنان در دلهای سـست عقیـدگان اثر نگـذارد و آن نیرنگ بازان رسوا شوند و رسوایی آنان از این بازشان

دارد که در اندیشه نیرنگ وحیله ای دیگر بر آیند.

حیله ای که این گروه به کار بستند هم از نظر هدف و هم از نظر وسیله حیله ای گناهکارانه بود؛ از نظر هدف که روشن است؛ و از نظر وسیله نیز از آن روی که شعار ایمان را بر زبان

آوردند و برخی از شعایر دینی را انجام دادند، اما از آن هدفی را خواستند که خداوند حرام

۱- آل عمران/ ۷۲ : گروهی از اهل کتاب گفتند: در آغاز روز به آنچه بر ایمان آوردگان نازل شده است ایمان آورید و در پایان روز بدان کافر شوید، شاید آنان نیز باز گردند.

کرده است. بنابر این می توان گفت از هر وسیله مشروع دیگری هم که به هدف ایستادن در برابر خداوند، نافرمانی او، و از میان بردن بنیان آیینی که خداوند نهاده و استوار ساخته است بهره جسته شود، بر همین حیله یهودیان قیاسی می گردد.(۱)

ب – فروختن پیمان خداوند و سوگند خویش به بهایی اندک

خداوند در این باره می فرماید:

«إنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللّهِ وَأَيْمانِهِمْ ثَمَناً قليلاً أُولئِکَ لاَ خَلاَقَ لَهُمْ فی الآخِرَهِ، وَلاَ يُكَلِّمُهُمُ اللّهُ، وَلاَ يَنْظُرُ إلَيْهِمْ يَوْمَ القِيامَهِ، وَلاَيُزَكِّيهِمْ، وَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ»(۲)

نجاری، مسلم و دیگران روایت کرده اند که اشعث گفت: میان من و مردی از یهودیان زمینی مشترك بود. او [سهم] مرا انکار کرد. او را نزد پیامبر صلی الله علیه و آله آوردم. آن حضرت به من فرمود: آیا تو بیّنه داری؟ گفتم: نه. پس به یهودی گفت: سوگند بخور. گفتم: ای رسول خدا، او همینك سوگند می خورد ومال مرا می برد. در پی آن خداوند این آیه را نازل کرد: «اِنَّ الَّذينَ

يَشْتَرُونَ بِعَهْدِاللّهِ وَ اَيْمانِهِمْ ثَمَناً قَليلاً...»(۳)

بخاری از عبدالله بن ابی اوفی روایت کرده است که گفت: مردی کالایی در بازار به فروش گذاشت و به خداوند سوگند خورد که در قبال آن بهایی پرداخته که در واقع نپرداخته بود، تا مسلمانی را به خریدن آن بکشاند. آنگاه این آیه نازل شد.

ابن جریر از عکرمه نقل کرده است که آیه در باره حیی بن اخطب و کعب بن اشرف و دیگر یهودیان نازل شد که آنچه را در تورات بود پنهان داشتند و تغییر دادند و سوگند یاد کردند که همین از جانب خداست.(۴)

۱- البته پوشیده نیست این قیاس قیاس مع الفارق است؛ چرا که یهودیان در اصل ایمان تظاهر می کردند، در حالی که حیله ورز پس از ایمان به ارکان تنها در پاره ای از فروع از فسحت و گشایشی که در ادله و اطلاق آنها وجود دارد بهره می جوید. چنین کاری از دیدگاه آنان که حیله را جایز می دانند حرکت در دایره اعتقاد و ایمان و بر پایه ادله احکام شرعی است و نه چیزی جز این – م.

۲- آل عمران/ ۷۷ : کسانی که پیمان خداوند و سوگندهایشان را به بهایی اندك می فروشند، آنان را در آخرت بهره ای نیست، خداوند در روز قیامت با آنان سخن نمی گوید و به آنان نمی نگرد، و آنان را پاك نمی كند و آنان را عذابی دردناك است.

۳- ر.ك: سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن، الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور، مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، قم، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۴۴.

۴- سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن، الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور، مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، قم، ۱۴۰۴، ج

۲، ص ۵۴.

البته میان این احادیث ناسازگاریی وجود ندارد؛ چه آیه این شأن نزولها و جز اینها را نیز می پذیرد و باید چنین تفسیر کرد که برای همه این سببها نازل شده است. از همین روی، جلال

الدین سیوطی در تفسیر آن می گوید:

این آیه درباره یهودیان نازل شده است. آن هنگام که اوصاف پیامبر صلی الله علیه و آله را دیگرگون

نمایاندند و پیمانی را که خدا در تورات به آنان سپرده بود تغییر دادند. همچنین آیه درباره کسانی است که در دعوایی یا در فروش کالایی سوگند دروغ خورند. «ان الذین یشترون»؛ یعنی مبادله می کنند «بعهدالله» پیمان خداوند و سفارش او به آنان را در باره

پیمان به پیامبر صلی الله علیه و آله و ادای امانت «وایمانهم» و نیز سوگندهای خود را که به دروغ به نام او یاد می کنند «ثمناًقلیلاً» به بهایی اندک از این دنیا «اولئک لاخلاق لهم» آنان را هیچ بهره ای نیست «فی الآخره» در آخرت «ولا یکلمهم الله» خداوند از سر خشمی که دارد با آنان سخن نمی گوید «ولا ینظر الیهم» و نظر رحمت به آنان نمی افکند «یوم القیامه»

در روز قیامت «ولایزکیهم» و آنان را از نا پاکی گناهان پاک نمی کند «و لهم عذاب الیم»

و آنان را عذابی دردناک است.(۱)

این آیه از عذاب دردناک و فرجام سخت کسانی سخن می گوید که چیزی از کتب الهی را بپوشند، جرأت سوگند دروغ به خود دهند و از این کار خود، بهره ای این جهانی چون ثروت و آقایی و ریاست خواهند یا در پی آن باشند کسی را که آزار دادنش حرام است بیازارند. اینها همه حیله هایی گناه آلود است، هم از نظر وسیله هم از نظر هدف؛ ظاهر این حیله ها راستی و خیر خواهی و بزرگداشت و حرمتهای الهی و پیمان و سفارش اوست، ولی باطن آنها سرکشی و حسادت و فریفتن مردم و خوردن دارایی آنان بنارواست و البته همین باطن نیز مقصود آنان که از این حیله ها بهره می جویند. بنابر این، وسیله به خودی خود قبیح و زشت است و این زشتی هنگامی فزون و کیفرش دو چندان می شود که حیله ای برای رسیدن به حرام و وسیله ای برای به بازی گرفتن پیمانها و سفارشهای الهی قرار گیرد. از این قبیل است فسخ نکاح به وسیله مرتد شدن یا به وسیله تمکین در برابر پسر شوهر، وصیت برای وارث در قالب اقرار

ص:۱۰۰

۱- سیوطی، جلال الدین محمد، تفسیر الجلالین، ذیل انوار التنزیل بیضاوی، حلبی، ۱۳۸۸ ه-.ق. ج۱، ص۱۶۷ و ۱۶۸.

دروغ،(۱) سوگند یا گواهی دروغی که پایمال شدن حقوقی را در پی آورد، دعواهای باطنی که هدف از آن مجرم نمایاندن بیگناه و یا تبرئه مجرم باشد، و همانند آن.

کوتاه سخن آن که دروغ خواه در قالب گفته ها و خواه در قالب کرده ها حرام است، و هنگامی که از آن به عنوان وسیله ای برای رسیدن به آنچه خداوند حرام کرده استفاده شود گناهش بزرگتر است و کیفرش نیز سخت تر.

ج – تحریف تورات

گروهی از آنان تورات را تحریف کردند و سپس مدعی شدند خداوند این کتاب را چنین نازل کرده است. درباره این گروه در قرآن کریم می خوانیم:

«وَ إِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقاً يَلوُونَ أَلْسِنَتَهُمْ بِالكِتابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الكِتابِ، وَ مَا هُوَ مِنَ الكِتابِ، وَ يَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللّهِ، وَ ما هُوَ مِنْ عِنْدِ اللّهِ، وَ يَقُولُونَ عَلَى اللّهِ الكَذِبَ وَ هُمْ يَعْلَمُونَ».(۲)

«يَلْوُونَ اَلْسِنَتَهُمْ»؛ چونان که ابن جریر می گوید، اصل «لیّ» به معنی پیچاندن و برگرداندن است، مأخوذ از این گفته که «لوّی فلان ید فلان» کسی دست دیگری را پیچاند و برگرداند. به همین معنا است سخن شاعر که گوید: «لوّی یده الله الذی هو غالبه»؛ خداوند که بر او چیره است دستش را گرداند. از همین ماده است که گفته می شود: «لوی یده» یا «لوی لسانه» یعنی زبان یا دست خود را چرخاند، و گفته می شود: «مالوی ظهر فلان احدٌ» یعنی هیچ کس پشت او را نپیچاند و به خاک نرساند.

مقصود از «لی اللسان بالکتاب» [چرخاندن زبان به کتاب خداوند] تحریف لفظی و معنوی آن و یا تنها تحریف معنوی آن است؛ چه، آنان تورات را به هر دو شیوه تحریف می کردند. نیشابوری می گوید:

اگر مقصود از تحریف در این جا تحریف الفاظ تورات یا تغییر حرکات این الفاظ

۱- این فرع بر بطلان وصیت صریح برای وارث است، اما از دیدگاه شیعه به دلیل صحت نداشتن سند حدیث «لا وصیه لوارث» وصیت صریح برای وارث و غیر وراث جایز است و بنابر این موضوعی برای حیله در این جا نمی ماند. – م.

۲- آل عمران/ ۷۸ : گروهی از اهل کتاب هستند که زبان خویش به کتاب می چرخانند تا آن را از کتاب بپندارید در حالی که از کتاب نیست. می گویند: این از نزد خداست، با آن که از نزد خداوند نیست، و در حالی که خود می دانند بر خدا دروغ می بندند.

باشـد، می بایست کسانی که به چنین کاری دست زده انـد گروهی کوچک باشـند که همـدستی آنان بر دروغ پردازی ممکن است. اما اگر مقصود [از تحریف] خدشه در دلالت این آیات بر نبوت محمد صـلی الله علیه و آله به وسـیله القای شک و شبهه در اسـتدلالها باشـد - چنان که بی عقیدگانی در میان پیروان ما نیز هنگامی که محققان به آیه اسـتدلال می ورزند چنین شـبهه می افکنند - هیچ بعید نیست که بر مردمانی بسیار و جمعی انبوه صدق کند.(۱)

خداونـد در این آیه هـا از آن خبر می دهـد که گروهی از یهودیـان به تحریـف تورات، آن گونه که معنـایش تغییر کنـد، می پردازنـد و از پیش خود بر آن می افزایند و یا از آن می کاهند. آنان هماهنگ با اهداف نادرست و فاسد خود در آیات حاکی از نبوت پیـامبر اسـلام حضـرت محمـد صـلی الله علیه و آله و نیز در آیـات دیگر دست به چنین تغییری می زننـد «لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْکِتابِ» تا شما آن

را از کتاب بپنداریـد «وَ ماهُوَ مِنَ الْکِتابِ» در حالی که از کتاب نیست. «وَ یَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِنْدِاللّهِ وَ ماهُوَمِنْ عِنْدِاللّهِ» می گویند این از جـانب خداونـد است بـا آن که از جـانب خداونـد نیست. در این آیه، نخست این که تحریف شـده هـا از کتاب تورات باشد، و پس این که اساساً از جانب

خداوند باشد نفی شده است تا دانسته شود این تحریف شده ها، چونان که از آیات کتاب نیست، سـنت و اجماع و قیاسـی نیز نیست؛ چه، بر هر یک از اینها صـدق می کنـد که از جانب خـداست، بـدان معنا که حکمی از احکام الهی و اسـتنباط شـده از اصول و کلیات آیین است. این

احتمـال هم وجود دارد که مقصود از این گفته یهودیـان «هُوَمِنْ عِنْدِاللّهِ» آن باشـد که این تحریف شـده هـا در کتابهای دیگر پیامبران وجود داشته است؛ چه، تحریفگران در نسبت دادن

تحریف شـده ها به خداوند سر گردان بودند و گوناگون عمل می کردند - چونان که از سـخنان نیشابوری بر می آید - اگر با مردمـانی نـادان و ناآگـاه از تورات رویاروی می شدنـد می گفتنـد آنچه می گوینـد از تورات است. و اگر با مردمانی خردمند رویاروی می شدند ادعا می کردند که آنچه

آورده اند در کتابهای دیگر پیامبران هست.

«وَیَقُولُونَ عَلَی اللّهِ الْکَذِبَ وَ هُمْ یَعْلَمُونَ» [اینان آگاهانه بر خدا دروغ می بندند] ردّی است از جانب خداوند بر ادعای یهودیان که می گفتند آن تحریف شده ها از جانب خداست.

این نیز از حیله های یهود بوده است تا به کمک آن میان مردم و ایمان به پیامبر خدا صـلی الله علیه و آله فاصـله افکنند و بدین سان پیشوایی و سلطه آنان بر مردم و اندیشه مردم تکمیل و این امکان

۱- نیشابوری، حسن بن محمد، غرائب القرآن، حلبی، قاهره، ۱۳۸۱ ه- .ق، ج۲، ص ۲۳۱.

فراهم شود که اموال مردمان را بنا روا بخورند. اما خداوند در قرآن کریم آنان را برای همیشه

رسوا کرد.

این حیله حیله ای دروغین و نادرست بود و ظاهرش این که خداونـد کتاب خویش را همان گونه که آنان می خوانند و تفسیر می کننـد و می نویسـند نازل کرده است. همین ظاهر، چیزی بود که آنان به مردمان نیز می فهماندند. اما باطن آنچه می گفتند دروغ بستن بر خداوند، تحریف

کتاب و باز داشـتن مردم از راه خدا بود و هدفشان از این همه نیز آن که آبرویی دروغین و دنیایی نا پایدار را به چنگ آورند. بدین سان، وسـیله ای که آنان به کار گرفته بودند به خودی خود حرام بود، و چون برای رسیدن به هدفی حرام نیز از آن بهره می جستند گناه دو چندان و کیفر سخت می شد.

این خود دلیل است بر حرام بودن هر حیله که با این حیله ها همانندی کند و البته خداوند

خود به حقیقت امور آگاه است.(۱)

د – ستایش خواهی برای آنچه نکرده اند

آنان دوست داشتند برای آنچه نکرده اند ستوده شوند. خداوند در این باره خطاب به پیامبر خویش می فرماید:

«لا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِما أَتَوْا وَ يُحِبُّونَ أَنْ يُحْمَدُوا بِما لَمْ يَفْعَلُوا فَلَا تَحْسَبَنَّهُمْ بِمَفَازَةٍ مِنَ العَذَابِ، وَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ»(۲)

بخاری و مسلم و دیگران از طریق حمید بن عبدالرحمن بن عوف روایت کرده اند که مروان به دربان خود گفت: ای رافع، نزد ابن عبـاس برو، و بگو: اگر هر کس از مـا بر آنچه انجـام داده شادمـان شود و دوست بـدارد نسبت به آنچه نکرده سـتوده شود سزاوار کیفر است؟ و آیا

می بایست ما همه عذاب ببینم؟ ابن عباس در پاسخ گفت: شما را به این آیه چه کار؟ این آیه

ص:۱۰۳

۱- بـاز هم مؤلف چیزی را اصـل قیاس خود گرفته که با فرعی که وی در پی اثبات حکم برای آن است تفاوتی بنیادین دارد و بر این پایه قیاس وی قیاس مع الفارق است؛ چه، کاری که یهودیان می کردند دخل و تصـرف در کتاب و به دیگر سخن دخل و تصرف در دلیل شرعی و نصوص دینی بود، در حالی که از دیدگاه معتقدان به جواز حیله، حیله گر تنها از سعه دلیل استفاده می کند، نه آن که در دلیل دخل و تصرفی به عمل آورد.– م.

۲- آل عمران/ ۱۸۸: مپنـدار آنان که به آنچه کرده انـد خرسـندند و دوست دارنـد به آنچه نکرده انـد سـتوده شوند، از عذاب خداوند در امانند. آنان را عذابی دردناک است.

در باره اهل کتاب نازل شده است که پیامبر از آنان درباره چیزی پرسید، آن را پنهان داشتند و به چیزی جز آن خبر دادند و بدین ترتیب در حالی بیرون رفتند که نشان می دادند در باره آنچه از آنان پرسیده بود پاسخ داده اند، و به این کار ستایش او را خواسته، و به کاری که کرده، یعنی پوشاندن حقیقت آنچه در باره اش از آنان پرسیده بود، شادمان بودند.(۱)

بخاری و مسلم به نقل از ابوسعید خدری آورده اند که مردانی از منافقان چون پیامبر به جهاد می رفت از همراهی با او خودداری می کردند و به این که از همراهی با او گام پس نهاده اند شادمان می شدند؛ اما چون از جهاد باز می گشت نزد او بهانه و عذر می آوردند و سوگند می خوردند و دوست داشتند که به آنچه نکرده بودند ستایش شوند. بدین مناسبت آیه

نازل شد.(۲)

حافظ ابن حجرعسقلانی می گوید:

می توان با این توجیه که ممکن است آیه در باره هر دو گروه نازل شده باشد میان این روایت و روایت ابن عباس سازگاری ایجاد کرد. قرطبی و دیگران نیز همین پاسخ را داده اند.

در تفسیر حافظ ابن کثیر نیز چنین آمده و ابوالسعود مفسر نیز گفته است: بیشتر منافقان از

یهودیان بودند.

از آنچه گذشت بر می آید که آیه درباره حیله ای نازل شده است که ظاهرش صدق و راستی و باطنش دروغ و هدف از آن نیز نمایاندن چیزی خلاف واقع به پیامبر بوده، و این خود نفاقی

آشکار است.

هر چند این آیه درباره سببی خاص نازل شده، اما بر همه کسانی که به حیله های حرام روی می آورند صدق می کند؛ چه - بنابر نظر محققان و اکثریت عالمان - آنچه معیار است عموم

لفظ است نه خصوص سبب. حتی اگر دیدگاه مرجوح را نیز برگزینیم و بگوییم معیار همان سبب است باز هم می توان حیله های حرام را بر این حیله قیاس کرد؛ چه، حیله های حرام از

گفته ها و کرده هایی غلط انداز که ظاهرش فرمانبری و واقعش عصیان و نافرمانی می باشد

بیرون نیست، و به این شیوه آیه بر حرمت هر حیله دلالت می کند.(۳)

۱- ر.ک : سیوطی، الدر المنثور، ج ۲، ص ۱۰۸.

۲- ر.ک : سیوطی، الدر المنثور، ج ۲، ص ۱۰۸.

۳- برای مترجم روشن نیست آیه بـا کـدام معیـار بر حرمت حیله یـا به دیگر سـخن بر حرمت بهره جسـتن از سـعه و اطلاق ادله لفظی پس از تعبد به آنها دلالت کرده است. - م.

۷ : نهی از زیان رساندن به وارثان به کمک حیله

خداوند می فرماید:

«یُوصیکُمُ اللّهُ فِی أَوْلادِکُمْ، لِلذَّکَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنْثَیَیْنِ، فَإنْ کُنَّ نِساءً فَوْقَ اثْنَتَیْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثا ما تَرَکَ، وَ إنْ کانَتْ واحِدَةً فَلَهَا النِّصْف، وَ لأَبَوَیْهِ لِکُلِّ واحِد مِنْهُما السُّدُسُ مِمَّا تَرَکَ إنْ کَانَ لَهُ وَلَدٌ، فَإنْ لَمْ یَکُنْ لَهُ وَلَدٌ وَ وَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلأُمِّهِ الثُّلُثُ، فَإنْ کَانَ لَهُ إخْوَةٌ فَلأُمِّهِ السُّدُس، مِنْ بَعْدِ وَصِیّةٍ یُوصِی بِهاَ أَوْدَین، آبَاؤُکُمْ وَأَبْنَاؤُکُمْ لاَ تَدْرُونَ أَیُّهُمْ أقرَبُ لَکُمْ نفعاً، فَرِیضَةً مِنَ اللّهِ، إنَّ اللّهَ کانَ عَلِیماً حکیماً* وَ لَکُم نِصْف ما تَرَکَ أَزْوَاجکُم إنْ لَمْ یَکُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ، فَإنْ کانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَکُم الرُّبُعُ مِمَّا ترکن، مِنْ بَعْدِ وَصِیَّه یُوصِینَ بِها أَوْدَین، وَلَهُنَّ الرُّبُعُ ممَّا تَرَکْتُمْ إنْ لَمْ یَکُنْ لَکُم وَلَدٌ، فَإنْ کَانَ لَکُم وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَکْتُمْ، مِنْ بعْدِ وَصِیَّةٍ تُوصُون بِها أَوْدَین، وَ إنْ کَانَ رَجُلٌ یُورثُ کَلالَةً أَوامْرَأَةٌ وَ لَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِکلِّ واحِد مِنْهُما السدُس، فَإنْ کَانُوا أَکْثَرَ مِنْ ذَلکَ فَهُمْ شُرَکَاءُ فی الثُّلُثِ، مِنْ بَعْدِ وَصِیَّةٍ یُوصَی بِها أَوْدَینٍ غَیْرَ مُضارٍّ، وَصِیَّةً مِنَ اللّهِ، وَاللّهُ عَلِیمٌ حَلِیمٌ * تِلْکَ حُدُودُ اللّهِ وَ مَنْ یُطِع اللّهَ وَ رَسُوله یُدْخِلْه جَنّاتٍ تَجْرِی مِنْ تَحْتِها الأَنْهَارُ خَالدینَ فِیها، وَ ذَلِکَ الفَوْزُ العَظِیم * وَ مَنْ یَعْصِ اللّهَ وَ رَسُولَهُ وَ یَتَعَدَّ حُدُودَهُ یُدْخِلْهُ ناراً خالِداً فِیها، وَ لَهُ عَذَابٌ مُهِینٌ».(۱)

ص:۱۰۵

۱- نساء ۱۱ – ۱۴: خداوند در باره فرزندانتان به شما سفارش می کند که پسر را سهمی برابر سهم دو دختر است. اگر بیش از دو دختر باشند دو سوم آنچه بر جای گذاشته از آنِ ایشان است، و اگر یک دختر بود نصف از آن اوست و هر کدام از پدر و مادر او را یک ششم میراث است، اگر که او را فرزندی باشد. اما اگر او را فرزندی نباشد و پدر ومادر از او ارث برند یک سوم از آن مادر اوست. اگر چند برادر داشته باشد یک ششم از آنِ مادر اوست، و البته این پس از وصیتی است که کرده و یا دَینی است که داشته است. پدرانتان و فرزندانتان، نمی دانید کدام یک به شما سود بیشتر رسانند. اینها حکم خداست. خداوند دانا و حکیم است. نیمی از ارث زنانتان از آن شماست، اگر که آنان را فرزند نباشد. اما اگر آنان را فرزند باشد یک چهارم ارث آنان پس از وصیتی که کرده اند یا دینی که داشته اند از آن شماست. آنان را یک چهارم ارث شماست، اگر که فرزند نداشته باشید، اما اگر فرزند داشتید آنان را یک هشتم ارث شماست و البته این پس از وصیتی است که می کنید یا دَینی است که دارید. اگر یک مرد باشد که کلاله از او ارث می برند، یا اگر زنی باشد که برادر یا خواهری داشته باشد، هر یک از این دو یک ششم خواهند برد. اما اگر از این بیشتر باشند در یک سوم شریک همدیگرند، و این پس از وصیتی است که می شود و نیز پس از بدهکاریی است که [به سهم وارثان]زیان نمی رساند. اینها احکام خداست و هر کس از خدا و رسول او فرمان برد خداوند او را به بهشتهایی در آورد که در زیر آنها نهرها جاری است و در آن جا جاودان مانند. این، همان کامیابی بزرگ است. هر کس هم خدا و رسول را فرمان نبرد و از احکام او تجاوز کند او را به آتشی که در آن جاودانه خواهد بود در آورد، و او را عذابی دردناک است.

چکیده ای از تفسیر آیه

خداوند در این آیات احکام زیر را بیان فرموده است:

الـف – میراث فرزنـدان و والـدین، در عبـارت «یوصـیکم الله فی اولاـدکم ...». البته روشن است تقسـیم ارث میـان این دسـته از وارثان پس از ادا کردن بدهیها و اجرای وصیت میت است،

چونان که در خود آیه تصـریح می کند: «مِنْ بَعْدِ وَصِیَّهٍ یُوصـی بِها اَوْدَیْنٍ». گفتنی است بنابر اجماع، در وصیت و همچنین در اقرار به بدهی نباید به وارثان زیان رسانده شود.

ب – میراث زن و شوهر از یکـدیگر، در عبارت «و لکم نصف ما ترک ازواجکم...» در این جا نیز پس از تعیین سـهم ارث مرد از زن خود قیـد «من بعد وصـیه یوصـین بها أودین» و پس از تعیین سـهم ارث زن از شوهر خود قید «من بعد وصـیه توصون بها أودین» آمده، و از دیگر

سوی در این جا نیز اجماع شـده است که نبایـد در وصـیت یا در اعتراف به بـدهی، زن و مرد قصد زیان رساندن به همدیگر را داشته باشند.

ج – میراث برادران و خواهران مادری، در عبارت «وَ اِن کانَ رَجُلٌ یُورثُ کَلالَهً؛ که کلاله یعنی آن که بسـته کسـی باشد نه از جهت پـدر و پسر بودن، «أَو اْمرَأَهٌ وَ لَهُ اَخٌ أَوْاُخْتٌ». در تفسـیر این آیه از آن روی برادر و خواهر به برادر و خواهر مادری مقید شده که حکم برادر و خواهر

پـدر و مـادری یا پـدری در آیه دیگری از همین سوره(۱) آمـده اسـت. به هر روی در این جـا پس از بیـان سـهم ارث برادر و خواهر مادری در صورت انفراد و هم در صورت تعدد، قید «مِنْ بَعْدِ

وَصِیَّهٍ یُوصی بِها اَوْدَیْنٍ غَیْرَ مُضارٍّ» آمده است و در این عبارت اقرار به بدهکاری و وصیت بدان مقید شده که زیان و آزاری را برای وارثان در پی نیاورد. «وَصِیَّهً مِنَ اللّهِ وَ اللّهُ عَلیمٌ حَلیمٌ»؛ یعنی خداونـد به این که چه کسـی قصـد زیان رساندن دارد و چه کسی چنین قصدی ندارد آگاه است و در عین حال نیز بردبار، و از همین روی کیفر کسانی را که آهنگ زیان

رساندن به وارثان دارند پیش نمی اندازد؛ پس مباد آنان به مهلتی که یافته اند مغرور شوند.

تصریح آیه به قید زیان نرساندن در وصیت و اعتراف به بدهی در این مورد اخیر – با آن که

ص:۱۰۶

۱– مقصود آیه ۱۷۶ است که در آن به حکم میراث برادران و خواهران ابوینی یا ابی تصریح شده است. در باره این هر دو آیه رجوع کنیـد به سیوری، جمـال الـدین بن مقـداد، کنز العرفان فی فقه القرآن، مکتبه الجعفریه، تهران، ۱۳۸۵ ه– .ق، ج ۲، ص

۳۳۲- ۳۳۵. - م.

در غیر برادر و خواهر مادری نیز این قید به اجماع ثابت بود - از آن روی است که گاه شخص

در دوران زندگی خود به سبب سستی خویشاوندی با برادران ناتنی مادری در این اندیشه می افتد که با محروم کردن آنان از ارث یا کاستن از سهم واجب آنان به ایشان زیان برساند.

در ادامه این آیه ها با اشاره به احکام پیش گفته و از جمله احکام تعیین سهم وارثان و نیز حکم ضرررسان نبودن وصیت یا اقرار به بدهی آمده است: «تِلْکَ حُدُودُ اللّهِ»؛ یعنی اینها حدودی است که خداوند به حکم عدالت و حکمت خویش نهاده است؛ از آنها نگذرید و با آنها مخالفت نورزید.

« وَمَنْ یُطِعِ اللّهَ وَ رَسُولَهُ»؛ هر که از خدا و رسول او فرمان برد و به کمک حیله ای یا وسیله ای بر سهم برخی نیفزاید و از سهم برخی نکاهد و سهام ارث را دستخوش بازی نکند،

بلکه این سهام را بر آنچه حکم خداوند است و آن گونه که او تعیین کرده و مقرر داشته واگذارد و در وصیت یا اقرار به بدهی خود زیانی بر وارثان وارد نکند «یُدْخِلْه جَنَّاتٍ تَجْرِی مِنْ تَحْتِها الانهارُ خَالِدِینَ فِیها، وَ ذَلِکَ الفَوْزُ العَظِیم»؛ خداوند او را به بهشتی که از زیرش نهرها جاری است در می آورد و جاودان در آن می ماند که همین، رستگاری بزرگ است. «وَ مَنْ

یَعْصِ اللّهَ وَ رَسُولَهُ وَ یَتَعَدَّ حُدُودَهُ»؛ و هر کس با زیان رساندن به وارثان از طریق بدهی یا وصیت، یا افزودن و کاستن سهم و شماره آنان و یا به هر شیوه دیگر خدا و رسول را نافرمانی

کند و از حدود الهی بگذرد «یُدْخِلْهُ ناراً خالِداً فِیها، وَ لَهُ عَذَابٌ مُهِینٌ»؛ خدای او را به دوزخ در آورد؛ چرا که حکم خداوند را تغییر داده و با حکمت و تشریع او مخالفت و ضدیت ورزیده و

این کاری است که تنها می تواند از نارضایتی به تقسیم خداوند و تسلیم نبودن در برابر حکم او سرچشمه گیرد. امام احمد از ابوهریره نقل کرده است که: رسول خدا صلی الله علیه و آلهفرمود: «انّ الرجل لیعمل بعمل اهل الخیر سبعین سنه فاذا اوصی حاف فی وصیّته فیختم له بشرّ عمله فید خل

النار، و ان الرجل لیعمل بعمل اهل الشر سبعین سنه فیعدل فی وصیته فیختم له بخیر عمله

فیدخل الجنه».(۱) ابوهریره پس از این روایت افزود: اگر می خواهید این آیه را بخوانید که فرمود: «تِلْکَ حُدُودُ اللّهِ تا آنجا که می فرماید: « عَذَابٌ مُهینٌ ». داوود و ترمذی نیز حدیثی به

۱- گاه کسی هفتاد سال نیکوکاری می کند اما چون وصیت می کند در وصیت ستم می ورزد و خداوند کار او را به شر ختم می کند و وی به دوزخ در می آید. اما گاه کسی هفتاد سال کار بدان انجام می دهد ولی چون وصیت می کند در وصیت عدالت می ورزد و خداوند کار او را به خیر ختم می کند و وی به بهشت در می آید. ر.ک: سنن ابن ماجه، کتاب وصایا، باب

.۳

همین معنا روایت کرده اند. همچنین این حدیث صحیح به طریق موقوف(۱) از ابن عباس رسیده است که «الاضرار فی الوصیه من الکبائر(۲)». پیامبر خدا صلی الله علیه و آله هم وصیت به بیش از ثلث میراث را برای غیر وارث منع فرموده، و وصیت برای وارث را نیز به هر مقدار که باشد ممنوع

کرده است،(۳) مگر آن که وارثان به چنین وصیتی راضی باشند. و پیامبر کسی است که خداوند تفسیر کتابش را به او سپرده است. از ابوزید انصاری روایت شده است که مردی پیش از مرگ

شش بنده خویش را آزاد کرد و جز این هیچ مالی دیگر نداشت. پس از مرگ او پیامبر صلی الله علیه و آله میان

آن بردگان قرعه زد و دوتای آنها را آزاد کرد و بردگی چهار نفر دیگر را ثابت دانست. این

حدیث را احمد نیز روایت کرده، و ابوداوود هم حدیثی به همین معنا آورده که در آن آمده

است: «لوشهدته قبل ان یدفن لم یدفن فی مقابر المسلمین»(۴). روشن است که وقتی عتق منّجز در بیماری مرگ چنین حکمی داشته باشد عتق پس از مرگ [یعنی همان وصیت بر عتق] به

چنین حکمی سزاوارتر خواهد بود. این حدیث صحیح هم از پیامبر صلی الله علیه و آلهرسیده فرمود: «ان الله قداعطی کل ذی حق حقه فلاوصیه لوارث»(۵) این حدیث را احمد و صاحبان سنن به جز ابوداوود روایت کرده اند، ترمذی آن را صحیح دانسته، و شافعی در کتاب الام بدین نظر گرویده که این متن متواتر است؛ چرا که عالمان بر عمل به مقتضای آن اجماع کرده اند. دارقطنی نیز از ابن عباس به طریق مرفوع(۶) روایت کرده است که فرمود: «لاتجوز الوصیه

ص:۱۰۸

۱- موقوف در اصطلاح اهل سنت حدیثی است که از صحابی نقل شود و وی آن را به پیامبر صلی الله علیه و آله اسناد نداده باشد، خواه سلسله سند تا صحابی متصل باشد و خواه منقطع. - م.

۲- زیان رساندن در وصیت از گناهان کبیره است. ر.ک: ترمذی، کتاب الوصایا، باب ۲.

۳- وصیت افزون بر ثلث از دیدگاه شیعه نیز نافذ نیست، اما در باره وصیت برای وارث اختلاف است. شیعه وصیت برای وارث را به اطلاق ادله جواز وصیت جایز و نافذ می داند، اما نظر مقبول نزد عامه اهل سنت عدم جواز این وصیت است. - م.

۴- اگر او را پیش از دفن شدن دیده بودم در قبرستان مسلمانان دفن نمی شد.

۵- خداوند حق هر صاحب حقی را به او داده است؛ پس برای وارث وصیتی نیست. ر.ک: صحیح بخاری کتاب الوصایا، باب ۶.

۶- مرفوع از دیدگاه مشهور روایتی است که در آن چیزی اعم از قول و فعل و تقریر به پیامبر صلی الله علیه و آله نسبت داده شود، خواه کسی که نسبت داده است صحابی باشد، خواه تابعی باشد و خواه از نسلهای بعد. ر.ک: صالح، صبحی، علوم الحدیث و مصطلحه، جامعه دمشق، ۱۳۹۷ ه-.ق، ص ۲۲۶ - ۲۲۹. - م.

لوارث الا ان یشاء الورثه»(۱) حافظ در التلخیص این حدیث را حسن دانسته است.(۲)

با نظر به این احادیث است که پیشوایان مذاهب فقهی در اقرار برای وارث و در صحت و عدم صحت آن اختلاف کرده و دو نظر را بر گزیده اند:

یکی این که اقرار برای وارث صحیح نیست؛ زیرا در این جا گمان اتهام می رود. این مذهب

مالك، ابوحنیفه، و احمد و همچنین فتوای قدیم شافعی است.

دیگری این که اقرار برای وارث صحیح است این فتوای جدید شافعی است و بخاری نیز در صحیح خود آن را برگزیده است. حافظ ابن کثیر در تفسیر القرآن العظیم می گوید:

هرگاه اقرار به خودی خود درست و مطابق واقع باشد این اختلاف نظر در باره اش جاری است. اما هرگاه این اقرار حیله ای و وسیله ای برای زیادتر کردن یا کمتر کردن سهم برخی از وارثان باشد به اجماع فقیهان و نیز به نص آیه «من بعد وصیه یوصی بها أودین غیر مضار» حرام است.(۳)

اصولاً ضرر و زیان رساندن در تعبیر قرآن بر دو گونه است؛ «جنف» و «اثم»؛ اگر ضرر رساندن بدون تصمیم قبلی انجام گیرد، «جنف» است و اگر با قصد صورت پذیرد «اثم». بدین سان، هر کس به بیش از ثلث برای غیر وارث وصیت کند ضرررسان است، خواه چنین قصدی داشته باشد و خواه نداشته باشد، و وارث می تواند وصیت او را رد کند. اما اگر به ثلث یا کمتر از ثلث وصیت کند و روشن نباشد که قصد زیان رساندن به وارثان داشته، واجب است

وصیتش اجرا شود. البته اگر «موصی له» بداند «موصی» به هدف زیان رساندن به دیگران برای

او وصیت کرده گرفتن آن مال برای او حلال نیست، و اگر خود «موصی» هم اعتراف کند که به

هدف زیان زدن وصیتی کرده است یاری دادن به او، از طریق اجرای وصیت جایز نیست.

خداوند خود لغو کردن وصیت مشتمل بر اثم و جنف، و نیز این که موصی یا کسی دیگر میان ورثه و «موصی له» صلح بر قرار کند جایز کرده و فرموده است: « فَمَنْ خافَ مِنْ مُوصٍ جَنَفاً أَوْ اِثْماً فَاَصْلَحَ بَیْنَهُمْ فَلا اِثْمَ عَلَیْهِ»،(۴) تا از این رهگذر میان مقصود موصی و مقصود شارع

۱- وصیت برای وارث جایز نیست مگر آن که ورثه نیز بخواهند. ر.ك: صحیح بخاری، کتاب الوصایا، باب۶.

۲- ر.ك: شوکانی، نیل الاوطار، ج ۶ ، کتاب الوصایا.

۳- ر.ك: ابن کثیر، تفسیر القرآن العظیم، ج۲، ص ۲۱۹. - م.

۴- بقره/ ۱۸۲: هر کس بترسد که وصیت کننده ای ستم یا گناه کند، و میان آنان به اصلاح بپردازد بر او گناهی نیست.

سازگاری ایجاد شود. البته روشن است که این اصلاح که آیه از آن سخن می گوید هیچگاه به معنای تبدیل حرام به حلال نیست.

گواهی آیه ها بر حرمت حیله

الف - عبارت «مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصى بِها أَوْدَيْنٍ غَيْرَ مُضارٍّ» و نظایر آن از این حکایت می کند که آنچه بر میراث مقدّم داشته می شود وصیت یا بدهیی است که هدف از آن زیان رساندن به

وارثان نباشد؛ چه اگر هدف شخص از وصیت یا اقرار به بدهی زیان رساندن باشد کارش حرام و نامشروع است. این حقیقت به آیه «تِلْكَ حُدُودُ اللّهِ - تا عبارت - عَذابٌ مُهينٌ» و

همچنین به وسیله احادیثی که در این باره رسیده تأکید و تقویت شده است.

قصد زیان رساندن به وارثان از طریق بدهی، به آن است که شخص به بدهیی به وارث یا غیر وارث اقرار کند که هیچ حقیقت ندارد، چونان که زیان رساندن از طریق وصیت نیز به آن

است که به مقداری بیش از ثلث وصیت کند یا به ثلث و کمتر از آن وصیت کند ولی هدفش نه

تقرب به خداوند، بلکه کاستن از سهم برخی از وارثان باشد. وصیت برای وارث در قالب کاری که بظاهر جایز است نیز چنین حکمی دارد.(۱)

ب - عبارت «تِلْكَ حُدُودُ اللّهِ - تا عَذابٌ مُهينٌ» بر این دلالت می کند که هر کس قوانین الهی را بشکند و اندازه هایی را که برای وارثان تعیین شده است با زیاد و کم کردن به بازی بگیرد یا کسی را از ارث محروم سازد، از حدود الهی تجاوز کرده و او را عذابی سخت است.

بنابر این دو نکته که از آیه بر می آید می توان گفت مجموع آیه های پیش گفته چند حیله زیر را حرام می کند:

۱- این که شخص در قالب اقراری دروغین به عقدی پیشین چون بیع وهبه و قرض و همانند آنها برای وارث وصیت کند.(۲)

۲- این که شخص در قالب اقراری دروغین به همین ترتیب برای غیر وارث به مقداری افزون بر ثلث وصیت کند.

۳- این که به ثلث یا کمتر از ثلث برای بیگانه ای وصیت کند، اما هدفش از این وصیت نه

تقرب به خداوند، بلکه کاستن از سهم ارث وارثان باشد.

۱- پیشتر هم یادآور شده ایم وصیت برای وارث از دیدگاه شیعه حکم دیگر وصیتها را دارد و تا مقدار ثلث ترکه صحیح ونافذ است. - م.

۲- ثبوت موضوع برای چنین حیله ای فرع بر عدم صحت وصیت برای وارث است. - م.

۴- این که مثلاً برای پسر دختر خود وصیت کند تا بدین وسیله سهم دخترش را از آنچه خداوند برایش تعیین کرده است بیشتر سازد.

۵ – این که به وجود وارثی اجنبی اقرار کند تا بدین وسیله از سهم ارث وارثان بکاهد یا

برخی را از ارث محروم سازد.

اینها همه حیله هایی هستند که ظاهرشان فرمانبری و هدف از آنها گناه و ستم ورزیدن است و خداوند حکم را بر حقیقت حیله بار کرده و برای هر که حیله کند یا کاری دیگر که

حقیقتش حیله است عذابی سخت قرارداده، گرچه در دنیا بسته به قراین و بیّنه ها باشد.

۸ : نهی از مخالفت با پیامبر صلی الله علیه و آله

خداوند تعالی در این باره می فرماید:

«وَمَنْ يُشاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ ماتَبَيَّنَ لَهُ الْهُدى وَ يَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ ما تَوَلّى وَ نُصْلِهِ جَهَنَّم وَ ساءَت مَصيراً».(۱)

چکیده ای از تفسیر آیه

« وَمَنْ يُشاقِقِ الرَّسُولَ»؛ مشاقّه و شقاق به معنی مخالفت است و آن که شخص در سویی

جز آنچه آن دیگری است قرار گیرد. «نُوَلِّهِ ماتَوَلّىٰ»؛ یعنی با درست نمایاندن گمراهیی که شخص برگزیده است، و با دوست داشتنی کردن آن برای او و از میان برداشتن مانعها از راه

رسیدن وی به آن، او را به سوی آنچه خود برگزیده است بریم. این واژه مأخوذ است از «ولیت

سمعی و بصری و وجهی کذا» یعنی گوش و چشم و روی خود به فلان سوی داشتم. «نُصْلِهِ جَهَنَّمَ» [او را به دوزخ در آوریم] «صَلِیَ الکافر النار» بدان معناست که کافر شعله آتش دوزخ را بر افروخت، و «اصلاه الله النار» یعنی خداوند آتش دوزخ را به او چشاند و او را هیزم این آتش کرد. همچنین گویند: «صلیت الشاه» از باب «رمی»، به معنی آن که گوسفند را کباب کردم.

مراد این بخش از آیه آن است که هر کس پس از روشن شدن راستی پیامبر صلی الله علیه و آله در

دعوتش و این که آنچه او آورده دین حق است از راه حقی که او مردم را بدان خوانده و مؤمنان

۱- نساء/ ۱۱۵: هر که پس از آشکار شدن راه هدایت با پیامبر مخالفت ورزد و ازشیوه ای جز شیوه مؤمنان پیروی کند او را

بدان سوی که خود می پسندد می گردانیم و به جهنم می افکنیم که بد سرنوشتی است.

مخلص در آن پیش رفته اند فاصله گیرد، خداوند کارهای ناشایست او را برایش می آراید و راه آن گمراهی را که برگزیده برای او هموار می کند تا در نتیجه وی با گناهانی سنگین و باری گران خدای را ملاقات کند و خداوند او را به این گناه و گناهکاری به آتش دوزخ در افکند و چونان

عذاب و وحشتی پایدار را به او بچشاند که با همانندش آشنایی نداشته است.

از آنجا که مخالفت با پیامبر هم می تواند صریح و آشکار صورت گیرد و سنت و شریعت او کنار نهاده شود و هم می تواند ضمنی و تلویحی باشد و آنچه امت بر آن اجماع کرده اند

واگذاشته شود، عبارت «وَ یَتَّبِعْ غَیْرَ سَبیلِ المُؤْمِنینَ» بر عبارت «یُشاقِقِ الرَّسُولَ» عطف شده است - ابن کثیر در تفسیر خود در ذیل آیه می گوید:

«ویتبع غیر سبیل المؤمنین». این صفت ملازم با صفت نخستین است. البته با این تفاوت که گاه با نص شارع مخالفت می شود و گاه با آنچه امت محمد صلی الله علیه و آله بر آن اتفاق

کرده اند و اجماعشان در باره آن مسلّم شده است؛ چرا که از روی گرامیداشت این امت و بزرگداشت پیامبر صلی الله علیه و آله، عصمت امت از گناه بر فرض اجتماع آنان تضمین شده و در این باره احادیث صحیح بسیاری آمده است و برخی از عالمان نیز تواتر معنوی این احادیث را ادعا کرده اند.(۱)

گواهی آیه بر حرمت حیله

این گواهی از نکات زیر به دست می آید:

الف - چون حیله ورز خواسته است با کمک سببی به هدف خود رسد که شارع آن سبب را برای آن هدف تشریع نکرده و یا آن سبب را برای چنین هدفی به صورت تبعی و ضمنی تشریع کرده ولی او آن را به صورت اصلی قصد کرده است. از این روی برای جلب منفعت یا دفع مفسده شخصی راهی جز راه شرع در پیش گرفته و طریقه ای جز طریق شارع پیموده، و برای جلب منفعت یا دفع مفسده شخصی، پیمودن طریقی جز طریق شارع، یک مخالفت آشکار با شرع و حکم شرع است.

ب - حیله ورز بیهوده و بی دلیل به حیله خویش دست نمی یازد، بلکه برای آن به چنین کاری روی می آورد که گمان می برد مصلحت و حُسن در آن چیزی است که او خواسته و شارع آن را واگذارده، و مفسده و قبح در آن چیزی است که او آن را واگذاشته و شارع آن را

۱- ر.ک: ابن کثیر، تفسیر القرآن العظیم، ج۲، ص ۳۹۳.

خواسته است. اکنون باید پرسید: چه مخالفتی آشکارتر و سخت تر از این است که حیله ورز آنچه را شارع پسندیده دانسته ناپسند ببیند و آنچه را شارع ناپسند دیده پسندیده شمرد؟

ج - حیله ورز موضوعات شرعی را که در شرع «مقصود» قرارداده شده، «وسیله ای» برای رسیدن به چیزهایی دیگر ساخته که شارع اساساً آن موضوعها را برای رسیدن به چنان چیزهایی تشریع نکرده است. این مخالفت را بروشنی در عبادات محض همانند نماز و روزه و حج می توان دید، آن جا که هدف شخص از آنها، برای نمونه، ریا باشد. در اینجا شخص عبادت را دستاویزی برای رسیدن به آبرو و دارایی دنیا و یا وسیله ای برای گریختن از مجازاتهای ترک عبادت - همانند مجازات قتل به کیفر ترک نماز - قرارداده است. به دیگر

سخن، شارع این عبادتها را مقصودهایی که به خودی خود خواسته می شوند دانسته و حیله ورز آنها را وسیله هایی برای هدفهای خود شمرده، و بدین سان، آنچه در نظر شارع هدف

و مقصود بوده در نظر وی وسیله شده، و این مخالفتی آشکار است.(۱)

البته این سه وجه پیش گفته، در صورتی که در آنها تأمل شود، نزدیک به هم یا متلازم هستند.(۲)

۹ : داستان مسجد ضرار

«وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِداً ضِرَاراً وَ كُفراً وَ تَفْرِيقاً بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَ إِرْصَاداً لِمَنْ حَارَبَ اللّهَ وَ رَسُولَهُ مِنْ قَبْلُ وَ لَيَحْلِفُنَّ إنْ أَرَدْنَا إلَّا الْحُسْنَى، وَ اللّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ* لاَ تَقُمْ فِيهِ أَبَداً، لَمَسْجِدٌ أُسِّسَ عَلَى التَّقْوَى مِنْ أَوَّلِ يَوْم أَحَقُّ أَنْ تَقُومَ فِيهِ، فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا، وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَّهِرِينَ* أَفَمنْ أَسَّسَ بُنياَ نَهُ عَلَى تَقْوَى مِنَ اللّهِ و رِضْوَانٍ خَيْرٌ أَم مَّنْ أَسَّسَ بُنْيَا نَهُ عَلَى شَفَا جُرُفٍ هَارٍ فَانْهارَ بِهِ فی نَارِ جَهَنَّمَ، وَ اللّهُ لاَ يَهْدِی القَوْمَ الظَّالِمِينَ * لا يَزَالُ بُنْيَانُهُمُ الَّذِی بَنَوْا رِيبَةً فِي قُلُوبِهِمْ إلاَّ أَنْ تَقَطَّعَ قُلُوبُهمْ، وَاللّه عَلِيمٌ حَكيمٌ».(۳)

۱- ر.ک: شاطبی، ابوعبدالله ابراهیم، الموافقات، ج ۲، ص ۳۳۴ و ۳۳۵.

۲- و البته دلالت آن بر مقصود نگارنده با همان توجیه ها و تفسیرهایی ممکن می شود که وی در اینجا آورده است. برای مترجم روشن نیست آیا می توان در برداشت از یک آیه تا این اندازه پیش رفت و این گونه عنوانهایی کلی استخراج کرد و آنگاه به انطباق آنها بر مصداقها پرداخت؟ - م.

۳- توبه/ ۱۰۷ - ۱۱۰: گروهی هم هستند که مسجدی ساختند تا به مؤنان زیان رسانند، میانشان کفر و تفرقه برانگیزند و آنجا برای کسانی که از این پیش با خدا و رسول او جنگیدند کمینگاه باشد. سوگند می خورند که جز نکویی نخواسته ایم. اما خداوند گواهی می دهد که آنان خود، دروغگویند. هرگز در آن مسجد مایست. مسجدی که از روز آغاز بر تقوا بنیاد نهاده شده سزاواتر است که در آن بایستی. در آن مسجد مردانی هستند که دوست دارند پاک باشند و خداوند پاکان را دوست دارد. آیا آن که بنای خویش را بر خدا ترسی و خشنودی خدا بنیاد نهاده سزاوارتر است یا آن که بنای خود را بر لبه پرتگاهی

بنیـاد نهاده و بـدان به جهنم در افتاده است؟ خداونـد سـتمگران را هـدایت نمی کنـد. این بنا که بر پا کرده انـد همارهٔ مایه دل نگرانی آنان خواهد بود تا بندبند دلهایشان از هم بگسلد. خداوند آگاه و حکیم است.

شأن نزول آیه ها

در شأن نزول این آیه ها گفته اند: در دوران پیش از آمدن پیامبر به مدینه، مردی از اوس به

نام عبدبن عمرو صیفی، ابوعامر راهب پیشوای آنان در جاهلیت بود. او در دوران پیش از اسلام به آیین مسیحیت در آمده و دانش اهل کتاب را خوانده و ژنده بر تن کرده بود و از همین روی نیز او را راهب می خواندند. او در میان خاندان خود رتبه دوم پس از عبدالله بن ابی بن سلول - یعنی همان بزرگ مدینه و نامزد ریاست مردمان آن شهر - را داشت. چون پیامبر صلی الله علیه و آله به

مدینه هجرت کرد و مسلمانان - و از جمله مسلمانان اوس و خزرج - پیرامون او گرد آمدند و اسلام موقعیت برتر را از آن خود کرد و خداوند مسلمانان را در نبرد بدر پیروزی داد، ابوعامر

ملعون باطل خویش را آشکار ساخت و به دشمنی پیدا با اسلام برخاست. (اما عبدالله بن ابی

از روی ناخوشایندی و در حالی که همچنان بر نفاق خود اصرار داشت به اسلام در آمد). رسول خدا ابوعامر را به خداوند دعوت کرد و پاره ای از قرآن بر او خواند. او گفت: این

چیست که آورده ای؟ فرمود: آیین حنیف، دین ابراهیم علیه السلام را آورده ام. گفت: من بر این آیینم. فرمود: تو بر این آیین نیستی. گفت: چرا، بر این آیینم، اما تو چیزی به آیین حنیف در آورده ای که از آن نیست. پیامبر فرمود: چنین نکرده ام، بلکه آیین حنیف را پاک و پر درخشش آورده ام.

ابوعامر گفت: هر کدام از ما که دروغ بگوید خداوند او را در غربت و تنهایی بمیراند.(1) فرمود:

باشد. او همچنین فرمود: او را راهب نگویید. فاسق بگویید. یکی از سخنانی که آن فاسق به

پیامبر گفته این است: هیچ گروهی را نمی یابم که با تو بجنگند مگر این که در کنار آنها با تو می جنگم. او از همین روی همراه با چند تن دیگر با پافشاری بر کفر از میان قوم خود بیرون

آمده به مکه گریخت و کفار مکه را برای جنگ با رسول خدا برانگیخت و تشویق کرد و به

۱- اتفاقاً این نفرین در باره خود او تحقق یافت وی از مدینه به مکه رفت و هنگامی که دید اسلام همه جاگیر می شود به شام رفت و در تنهایی و غربت در قنسرین مرد.

آنان وعده داد که اگر خاندان وی او را ببینند از او فرمان برند و با او همراه شوند. بدین سان

قریش با همدستان خود در میان عشایر عرب گرد آمده به پیکار احد آمدند. او نخستین کسی

بود که با مسلمانان برخورد کرد و به آوردگاه آمده و قوم خویش را بانگ زد و آشنایی داد. آنان او را گفتند: ای فاسق، ای دشمن خدا، خداوند تو را خوشی ندهد و آنگاه او را ناسزا گفتند و دشنام دادند. و او به اردوی دشمن برگشت، در حالی که می گفت: به خداوند سوگند پس از من قومم گرفتار شر شده اند. همین فاسق در میان صف دو سپاه گودالهایی کند تا مسلمانان را در آنها گرفتار سازد. پیامبر صلی الله علیه و آله در یکی از آنها افتاد و علی - کرم الله وجهه - دست آن حضرت را گرفت. پس از آن که مسلمانان به پیروزی رسیدند وی به شام گریخت و از هرقل پادشاه روم بر ضد مسلمانان یاری خواست. هرقل نیز او را وعده داد و امیدوار کرد و او نیز آنجا

ماند. - و گفته شده است وی تا پیکار حنین به جنگ با پیامبر ادامه داد و چون در آن نبرد هوازن شکست خورد وی به شام گریخت - و از آنجا برای گروهی از منافقان و دودلان خاندان خویش نامه نوشت و به آنان وعده داد و امیداوارشان کرد که بزودی با سپاهی برای جنگ با

پیامبر خدا صلی الله علیه و آلهروی خواهد کرد، بر او پیروز خواهد شد و او را از کارش باز خواهد داشت. او همچنین به آنان دستور داد پایگاهی بسازند تا فرستادگان وی برای رساندن نامه ها در آنجا بر آنان وارد شوند و افزون بر این آنجا بتواند زمانی که وی خود به میان آنان می آید کمینگاه او باشد. بدین سان آنان ساختن مسجدی را در مجاورت مسجد قبا آغاز کردند. آنان این مسجد را ساختند و بنایش را استوار کردند و پیش از آن که پیامبر صلی الله علیه و آله روانه تبوک شود این کار را به پایان بردند و نزد پیامبر آمدند و از او خواستند به میان آنان بیاید و در مسجدشان نماز گزارد تا با نمازگزاردنش بر اقرار و تأیید او استدلال کنند. پیامبر در باره علت ساختن آن مسجد از ایشان پرسید، گفتند که مسجد را برای ضعیفان خاندان خود و برای نیازمندان در شبهای زمستانی و شبهای تاریک ساخته اند. آنان بر این دعوی سوگند یاد کردند، با آن که خداوند

گواهی می دهد که دروغ می گفتند. خداوند پیامبر خود را از این که در آن مسجد نماز بگزارد

نگه داشت و او فرمود: به خواست خداوند، وقتی که باز گردیم. چون پیامبر در راه بازگشت

بود و با آنجا یک روز یا کمتر از آن فاصله داشت جبریل بر او نازل شد و حکایت مسجد ضرار

و نیز این حقیقت را به او خبر داد که انگیزه سازندگان آن مسجد کفر و تفرقه افکندن میان

مسلمانان در مسجد خودشان یعنی مسجد قبا - که از نخستین روز بر بنیان تقوا استوار گردیده

- بوده است. پس پیامبر کسانی را فرستاد تا آن مسجد را بر سر اهلش ویران کنند و آتش زنند.

این خلاصه چیزی است که روایتهای رسیده از سلف (صحابه و تابعین) درباره اسباب

نزول آیه از آن سخن می گوید. براساس این روایتها مقصود از مسجدی که از نخستین روز بر تقوا بنیان شده و منافقان آهنگ آن داشتند مردم را از آن بپراکنند مسجد قباست.

البته در روایتهایی دیگر گفته شده مقصود از آن مسجد مسجد النبی است که در دل مدینه قرار دارد. از جمله در روایت احمد، نسائی و ترمذی به نقل از ابوسعید خدری آمده است که

دو تن درباره مسجدی که از نخستین روز بر تقوا بنیان شده اختلاف کردند؛ یکی گفت: آن مسجد قباست؛ و دیگری گفت: مسجد رسول خداست. پس پیامبر فرمود: آن همین مسجد من است. ترمذی می گوید: این حدیث صحیح است. همچنین مسلم در صحیح خود از ابوسلمه بن عبدالرحمن نقل کرده است که گفت: به عبدالرحمن بن ابی سعید برخوردم و از او

پرسیدم: درباره مسجدی که بر تقوا بنیان شده از پدرت چه شنیدی؟ گفت: پدرم گفت: روزی بر رسول خدا صلی الله علیه و آله که درخانه یکی از همسران بود وارد شدم و گفتم: ای رسول خدا، آن مسجدی که بر تقوا بنیان شده کدام است؟ پدرم گفت: پیامبر صلی الله علیه و آلهمشتی ریگ برداشت و بر زمین کوبید و فرمود: آن همین مسجد است، مسجد مدینه. [ابوسلمه بن عبدالرحمن] گفت: من به او [عبدالرحمن بن ابی سعید] گفتم: گواهی می دهم که من نیز از پدرت چنین شنیدم. نووی در شرح صحیح مسلم می گوید این نص است بر این که مسجد پیامبر همان مسجدی

است که بر تقوا بنیان نهاده شده و در قرآن از آن یاد شده است، و نیز ردّی است بر این سخن برخی از مفسران که می گویند مقصود مسجد قباست. این هم که آن حضرت مشتی ریگ بر گرفت و بر زمین کوبید خود برای هر چه روشنتر کردن این حقیقت است که مقصود از آن مسجد مسجد النبی است.(۱)

همین نظر از گروهی از سلف و خلف نقل شده و ابن جریر در تفسیر خود و ابن عربی در احکام القرآن خود آن را برگزیده است.

سهیلی کوشیده میان این دو دیدگاه در تفسیر آیه سازگاری ایجاد کند. وی گفته است:

هر دو مسجد مقصود است؛ زیرا هر دوی آنها از نخستین روز بر تقوا بنیان نهاد شده اند. راز این هم که پیامبر صلی الله علیه و آله آن پرسش را چونان که در حدیث است پاسخ فرموده برای دفع این توهم پرسشگر است که آن عنوان تنها به مسجد قبا اختصاص دارد و افزون بر این، به برتری مسجد النبی بر آن دیگری توجه می دهد.

البته، بعید بودن این جمع پوشیده نیست؛ چه، آن سان که آلوسی می گوید، ظاهر حدیث

۱- سیوطی، الدر المنثور،ج ۳، ص ۲۷۷.

ترمذی، نسائی، و احمد از ابوسعید خدری فرسنگها با این توجیه فاصله دارد.

تفسیر آیه ها

« وَالَّذِینَ اتَّخَذُوا مَسْجِداً ضِرَاراً»؛ یکی از گروههای منافقان آن دوازده تن اند که مسجدی ساختند تا اهل مسجد قبا یا مسجد النبی را زیان رسانند «وَ کُفْراً» و کفر ورزند؛ چرا که آنان این مسجد را به فرمان ابوعامر فاسق ساختند تا پایگاهی برای او باشد و در آنجا فرستاده گانش با منافقان دیدار کنند. او خود هم رفته بود تا با سپاهیانی از سوی قیصر باز گردد و با پیامبر صلی الله علیه و آله بجنگد. در این عبارت، مضافی حذف شده و معنای کلام با در نظر گرفتن آن مضاف یعنی واژه «تقویه» چنین است که خواستند با این شیوه کفر و نفاقی را تقویت کنند که در دل پنهان

می داشتند؛ چه، آنان پیش از ساختن این مسجد کفر در دل داشتند و سپس با بنیان گذاردن

مسجد بر کفر خویش افزودند. «وَ کُفراً وَ تَفْرِیقاً بَیْنَ الْمُؤمِنِینَ»؛ و نیز خواستند از این رهگذر مسلمانان را گرفتار تفرقه کنند؛ چه، آنان پیش از این همه در یک مسجد - مسجد قبا یا مسجد

النبی - نماز می گزارد و مسجد از اجتماع آنان پر می شد. منافقان در پی آن بودند با نماز گزاردن برخی از مسلمانان در مسجد ضرار این جمع به سوی تفرقه رود و اختلاف نظر پدید آید. این

آیه به گونه ای بر این نیز دلالت دارد که هدف بزرگتر و انگیزه بنیادین جعل و تشریع نماز

جماعت خو دادن دلهای مؤنان بر طاعت و گرد آوردن آنها بر محور عبادت است تا بدین سان با آمیزش آنان میانشان انس و آشنایی افتد و با همنشینی همه کینه ها از میان رود. بر همین اساس آن سان که ابن عربی در احکام القرآن خود فرموده، مالک فتوا داده است که دو جماعت در یک مسجد بر پا نمی شود، خواه به امامت یک امام باشد و خواه به امامت دو امام؛

چرا که این خود به پراکندگی اراده ها و دوری و جدایی مسلمانان از یکدیگر می انجامد. « وَ

إرْصَاداً لِمَنْ حَارَبَ اللّهَ وَ رَسُولَهُ مِنْ قَبْلِ»؛ ارصاد به معنی چشم داشتن بر چیزی و انتظار کشیدن است. گفته می شود: «ارصدت کذا لکذا» یعنی آن که چیزی را برای چیزی دیگر و به انتظار آن آماده کردم و منافقان این مسجد را برای ابوعامر فاسق که در نبرد احد برابر

پیامبر صلی الله علیه و آلهجنگید و پیشتر از این بر ضد او شورید آماده کرده بودند.

« وَ لَیَحْلِفُنَّ إنْ أَرَدْنا إلاَّ الْحُسْنَی»؛ سازندگان این مسجد سوگند یاد می کنند که ما از ساختن آن چیزی جز آسانتر کردن کارها بر مسلمانان و گشایش بر ضعیفان و بیماران و کسانی که به

سبب سرما و گرما و تاریکی شب و همانند آن از رفتن به مسجد النبی یا مسجد قبا ناتوانند

نخواسته ایم، و این همان کار نیکی است که انجام داده ایم.

ص:۱۱۷

« وَ اللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ»؛ و خداوند گواهی می دهد که آنان در این سوگند خویش دروغ می گویند و آن مسجد را به همان انگیزه هایی ساخته اند که خداوند در این آیه ها فرموده است.

« لاَ تَقُمْ فِيهِ أَبَداً»؛ یعنی ای محمد - و البته مسلمانان هم حکمی چون حکم او دارند - هرگز در این مسجد نماز مگزار. بنابر این تفسیر، واژه قیام در آیه کنایه از نماز است. این نیز ممکن است که قیام بر همان معنای حقیقی باشد و آیه چنین تفسیر شود که هرگز در این مسجد برای

نماز به پا مایست. «ابداً» در این آیه ظرف زمان مبهم است و به لحاظ وضع افاده عموم نمی کند، اما از آنجا که در سیاق نفی قرار گرفته است عموم زمانی را می رساند.

«لَمَسْجِدٌ أُسِّسَ عَلَى التَّقْوَى مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ أَنْ تَقُومَ فِيهِ، فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا»؛ در آن مسجد که براساس تقوا بنیان شده مردانی هستند که دوست دارند از همه نا پاکیهای ظاهری

و باطنی پاک شوند «وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَّهِّرِينَ»؛ و خداوند پاکی جویان را دوست دارد.

خداوند پس از آن که بیان داشت مسجد ضرار به چهار انگیزه نادرست ساخته شده و مسجد النبی یا مسجد قبا به دو ویژگی سزاوارتر است که در آن نماز گزارده شود به بیان

تفاوت میان این دو گروه پرداخته و فرموده: «أَفَمنْ أَسَّسَ بُنيانَهُ عَلَى تَقْوَى مِنَ اللَّهِ و رِضْوَانٍ خَيْرٌ أَم مَنْ أَسَّسَ بُنْيَا نَهُ عَلَى شَفَا جُرُفٍ هَارٍ فَانْهارَ بِهِ فی نَارِ جَهَنَّمَ». استفهامی که در این آیه آمده استفهامی انکاری و در معنای نفی است. بر همین اساس معنای آیه این است: آنان که مسجد

خویش را بر پایه تقوا و پروا از خداوند و نیز برای خشنودی او بنیان نهند؛ یعنی همان مؤنان با آنان که مسجد خود را برای زیان رساندن، تقویت کفر، تفرقه افکندن میان مؤنان و ایجاد

پایگاه برای دشمنان خدا و پیامبر بر پا کنند، یعنی همان منافقان، برابر نیستند. در این آیه انگیزه منافقان از ساختن مسجد یعنی همان کفر و نفاق این گروه در کم ثباتی و سرعت فرو پاشی به

«شَفا جُرُفٍ هارٍ» یعنی به کناره درّه ای تشبیه شده که سیل زیر آن را تهی کرده و به پایین برده، و از همین روی در آستانه فرو ریختن است.

«وَ اللَّهُ لاَ يَهْدِی القَوْمِ الظَّالِمِينَ»؛ خداوند آنان را به آنچه رهایی و رستگاری ایشان را در بر دارد توفیق نمی دهد؛ زیرا آنان خود کوری و گمراهی را بر هدایت برگزیده و نفاق را بر ایمان مقدم داشته اند.

«لا يَزَالُ بُنْيَانُهُمُ الَّذِی بَنَوْا رِيبةً فِی قُلُوبِهِمْ»؛ «ریبه» اسم از «ریب» و به معنای شک و تردید است. منافقان در نبوت پیامبر صلی الله علیه و آله تردید داشتند و همین نیز آنان را به ساختن مسجد ضرار واداشته بود. چون رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمان

نابودی آن را داد، این کار بر آنان سنگین آمد و به

ص:۱۱۸

خشـمشان آورد و از همین روی بر تصـمیم خود در نفاق و دشـمنی با اسلام استوارتر شدند. بدین سان معنای آیه این می شود که نابودی و سوختن آنچه ساختنـد، پیوسـته سـبب افزونی تردیـد آنان در نبوت پیامبر شـد، و در هیچ لحظه و یا در هیچ حالت نشان آن از دلهای آنان

نمی رود. «الاّ» استثنای از وقت یا حال. «أَنْ تَقَطَّعَ قُلُوُبُهمْ»؛ مگر این که دلهایشان به مرگ پاره شود. تنها در چنین صورتی است که از این تردیـد رهایی خواهنـد یافت. اما تا زمانی که سالم و زنـده باشـند تردیـد در دلهایشان بر جای خواهد بود. این تعبیر، تصویری بسیار گویا از ناممکن

بودن رخت بر بستن تردید از دلهای آنان است. اصل فعل «تقطع»، «تتقطع» است که یکی از دو

حرف تاء برای تخفیف از آن حذف شده است. معنای این واژه نیز «پاره پاره شدن» و پراکنده

شدن، و کنایه از مرگ است. یعقوب این عبارت را به صورت «الی ان تقطع» خوانده که معنایش روشن است.

«وَاللّهُ عَلِیمٌ حَکیمٌ»؛ و خداوند از نیتهای آنان آگاه و در فرمان دادن به ویران سازی بنایی که آنان ساخته بود حکیم است.

دلالت آیه ها بر حرمت حیله

خداونـد در این آیه ها دست انـدرکاران مسـجد ضـرار را نکوهیـده، آنان را سـتمگر و دروغگو خوانـده و به عـذاب دردناک تهدید کرده، پیامبر خویش را از این که در مسجد آنان نماز بگزارد

نهی فرموده و او را فرمان داده است که این مسجد را ویران کند و او نیز چنین کرده است.

حقیقـت کـار ایـن گروه آن اسـت کـه چنین مسـجدی را برای هـدفی که خداونـد به خـاطر آن به سـاختن مسـجد فرمـان داده نساختند، یعنی نه برای آن که مکانی باشد برای یاد و نام او، و روی کردن بندگان به عبادت و طاعت، و نه این که جایی باشد برای گرد آمـدن مسـلمانان و یکی شـدن خواست و اراده آنان بر محور آنچه خدا می خواهد و پیامبر می پسـندد، بلکه چونان که

خداونـد فرموده برای آن ساختنـد که از این رهگذر به مؤنان زیان رسانند، کفر را تقویت کنند، میان مسـلمانان تفرقه افکنند و پایگاهی برای دشمنان خدا و پیامبر فراهم سازند.

این خود حیله ای خبـاثت آمیز است که ظـاهرش طـاعت، بـاطنش معصـیت، و هـدف آن نیز همین بـاطن است. از همین روی، خداوند حکم شرع را نه بر آنچه آشکار می سازند، بلکه بر

آنچه در درون پنهان می دارنـد مترتّب ساخته و همین خود دلیلی است بر آن که هر چه هـدف و غرض شارع را از میان برد و امر و نهی او را با حیله هایی بظاهر مشـروع نقض کند سزای کارش به خود وی باز می گردد تا بدین ترتیب از شریعت و حوزه

آن پاس داشته شود. این

ص:۱۱۹

یکی از روشنترین و قویترین دلایل بر حرمت و ابطال حیله است، گرچه که به هر روی خداوند خود به حقیقت امور آگاه است.

۱۰ : داستان حیله برادران یوسف علیه السلام

اشاره

برادران یوسف حیله ای پرداختند تا میان او و پدر جدایی افکنند. داستان این حیله در قرآن چنین آمده است:

«لَقَدْ كَانَ فِي يُوسُفَ وَ إِخْوَتِهِ آيَاتٌ لِلسَّائِلِينَ* إِذْ قَالُوا لَيُوسُفُ وَ أَخُوهُ أَحَبُّ إِلَى أَبِينَا مِنَّا وَ نَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّ أَبَانَا لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ* أُقْتُلُوا يُوسُفَ أَوِ اطْرَحُوهُ أَرْضاً يَخْلُ لَكُم وَجْهُ أَبِيكُم، وَ تَكُونُوا مِنْ بَعْدِهِ قَوْماً صَالِحِينَ* قَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ لاَ تَقْتُلُوا يُوسُفَ وَ أَلْقُوهُ فِي غَيَابَتِ الْجُبِّ يَلْتَقِطْهُ بَعْضُ السَّيَّارَهِ إِنْ كُنْتُمْ فَاعِلِينَ* قَالوا يَا أَبَانَا مَالَكَ لاَ تَأْمَنَّا عَلَى يُوسُفَ وَ إِنَّا لَهُ لَنَاصِحُونَ* أَرْسِلْهُ مَعَنَا غَداً يَرْتَعْ وَ يَلْعَبْ وَ إِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ* قَالَ إِنِّي لَيَحْزُنُنِي أَنْ تَذْهَبُوا بِهِ وَأَخَافُ أَنْ يَأْكُلَهُ الذِّئْبُ وَ أَنْتُمْ عَنْهُ غَافِلُونَ* قَالوا لَئِنْ أَكَلَهُ الذِّئْبُ وَ نَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّا إِذاً لَخَاسِرُونَ* فَلَمَّا ذَهَبُوا بِهِ وَ أَجْمَعُوا أَنْ يَجْعَلُوهُ فِي غَيَابَتِ الْجُبِّ، وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ لَتُنَبِّئَنَّهُمْ بِأَمْرِهِمْ هذَا وَ هُمْ لاَ يَشْعُرُونَ* و جَاءُوا أَبَاهُمْ

عِشَاءً يَبْكُونَ* قَالوا يَا أَبَانَا إِنَّا ذَهَبْنَا نَسْتَبِقُ و تَرَكْنَا يُوسُفَ عِنْدَ مَتَاعِنَا فَأَكَلَهُ الذِّئْبُ وَ مَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ* وَ جَاءُوا عَلَى قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُم أَمْراً فَصَبْرٌ جَمِيلٌ وَ اللّهُ الْمُسْتَعَانُ عَلَى مَا تَصِفُونَ».(۱)

۱- یوسف ۷ - ۱۸ : در داستان یوسف و برادرانش برای آنان که پرسیده اند عبرتهاست. آنگاه که گفتند: یوسف و برادرش نزد پدر محبوب تر از ما هستند، با آن که ما گروهی نیرومندیم. پدرمان در گمراهی آشکار است. یوسف را بکشید یا به سرزمین دیگر برید تا همه توجه پدر از آن شما شود و پس از آن مردانی درستکار باشید. یکی از آنان گفت: یوسف را نکشید، بلکه اگر می خواهید کاری بکنید او را در عمق تاریک چاه افکنید تا یکی از رهگذران او را بردارد. [به پدر] گفتند: ای پدر، چرا ما را بر یوسف امین نمی دانی، با آن که ما خیرخواه اوییم؟ فردا او را با ما بفرست تا بگردد و بازی کند و ما او را نگاهبان باشیم. گفت: در اندوه می شوم که او را ببرید. و از این می ترسم که شما از او غافل باشید و گرگ او را بخورد. گفتند: اگر با این که ما گروهی نیرومند هستیم گرگ او را بخورد سخت زیانکاریم. چون او را بردند و بر این همرأی شدند که او را به تاریکی چاه افکنند، به یوسف وحی کردیم که زمانی، در حالی که ندانند آنان را بدین کارشان آگاه خواهی کرد. شبانگاه گریه کنان نزد پدر آمدند. گفتند: ای پدر، ما به مسابقه رفتیم و یوسف را در کنار توشه خود گذاشتیم و گرگ او را خورد. البته اگر هم راست بگوییم تو ما را باور نخواهی داشت. پیراهن او را که خونی دروغین بر آن بود آوردند. گفت: بلکه نفس شما چیزی را در نظرتان بیاراسته است. صبری زیبا بایست و بر آنچه می گویید از خداوند یاری باید خواست.

انگیزه برادران از مکر یوسف علیه السلام

خداونـد به این انگیزه اشـاره دارد آنجـا که می فرمایـد: «إِذْ قـالُوا لَيُوسُفُ وَ أَخُوهُ أَحَبُّ إِلَى أَبِينـا مِنّا وَ نَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّ أَبانا لَفِی ضَلالٍ مُبِينٍ* أُقْتُلُوا يُوسُفَ أَوِ اطْرَحُوهُ أَرْضاً يَخْلُ لَكُم وَجْهُ أَبِيكُم، وَ تَكُونُوا مِنْ بَعْدِهِ قَوْماً صَالِحِينَ»؛ آنان سوگند یاد کردند و گفتنـد: براسـتی کـه یوسـف و برادر تنی اش بنیـامین برای پـدر دوسـت داشـتنی ترنـد بـا آن که مـا گروهی توانمنـد و مردانی سختکوشیم

و برای پدر هر چه می خواهد انجام می دهیم و وسایل راحتی و رفاه و امنیت او را فراهم

می آوریـم ولی آن دو کودکـانی بیش نیسـتند و توانـایی آنچه مـا می تـوانیم ندارنـد. آن گـونه که مفسـران گفته انـد برادران یوسف ده مرد و از مادری دیگر بودند.

«إِنَّ أَبانـا لَفِي ضَـلالٍ مُبِينٍ» گفتنـد: پـدر مـا از راه برابری و عـدالت ورزی بیرون شـده و در گمراهی آشـکاری است. البته این داوری آنان نسبت به پدر خود داوریی نا بجا بود؛ چرا که

انسان به حکم سرشت خود فرزندان کوچك خویش را بیشتر دوست می دارد، چونان که از دختر حسن بصری پرسیدند: کدام فرزنـدت برایت دوست داشـتنی تراست، و او پاسخ داد: کوچکتر، تا زمانی که بزرگ شود، غایب تا زمانی که بیاید، و بیمار تا زمانی که بهبود یابد. در حدیث پیامبر نیز به این مضـمون آمده است که شـکیبایی بر مصیبت از دست دادن فرزندان کوچك، نزد خداوند پاداشی بزرگتر از شکیبایی بر مصیبت از دست دادن فرزندان بزرگ دارد؛

برای نمونه در صـحیحین به طریق مرفوع از انس روایت شده است که «ما من مسلم یموت له ثلاثه لم یبلغوا الحنث الا ادخله الله الجنه بفضل رحمته ایاهم»(۱). افزون بر این، یوسف از چنـان نشـانه های شایسـته خویی، پرهیزگاری، دانش و هوشـمندی بهره داشت که از فرجام او خبر می داد و محبت بیشتر به او را می طلبید. روشن است که در چنین حالتی پدر می بایست به

اندازه توان پنهان داری کند تا هیچ یك از فرزندان بر دیگری ستم نورزند. این سخن یعقوب

به یوسف که «یـا بُنَيَّ لاتَقْصُصْ رُؤْيـاكَ عَلى اِخْوَتِكَ فَيَكيـدُوا لَكَ كَيْداً» از آن حکایت دارد که او این کار پیش گیرانه را انجام داده بود. اما محبت زیاد هر چند گاه بتواند پنهان بماند، اما گاه نیز آشکار شود. بدین سان برادران یوسف به رغم پنهان داشتن پدر این نکته را دریافتند که او

۱- هیچ مسلمانی نیست که سه فرزند نابالغ از او بمیرند مگر این که خداوند او را به افتخار مهربانیی که بر آنان داشته است به بهشت در آورد. ر.ك: صحیح بخاری، کتاب الجنائز، باب ۹۲.

یوسف را بیش از آنان دوست دارد، و از همین رو نیز در صدد بر آمدند یا با کشتن و یا با تبعید

بی بـازگشت از او آسوده شونـد، تـا از آن پس دل پـدر را از آنِ خود کننـد. چنین بود که بـا همـدیگر گفتنـد: «اقْتُلُوا یُوسُـفَ أَوِاطْرَحُوهُ اَرْضاً» او را بکشـید یا به سـرزمینی دور بریـد که نتواند از آنجا نزد پدر باز گردد «یَخْلُ لَکُمْ وَجْهُ اَبیکُمْ» و بدین سان پدر یکسره به شـما روی کند و با از دست دادن امید خود نسبت به یوسف به هیچ کس دیگر جز شـما توجهی نشان ندهد «وَ تَکُونُوا مِنْ بَعْـدِهِ قَوماً صالِحینَ» و آنگاه پس از کشـتن یا تبعید کردن او از این گناه که کرده اید به درگاه خداوند توبه کنید و با درسـتکاری گناهان گذشـته خود را بپوشانید و فرو نهید تا پس از آن پدر از شـما راضـی شود و خداوند نیز از شـما خشـنود گردد.

«قَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ لاَ تَقْتُلُوا یُوسُـفَ وَ أَلْقُوهُ فی غَیَابَتِ الْجُبِّ یَلْتَقِطْهُ بَعْضُ السَّیَّارَهِ إنْ کُنْتُمْ فَاعِلِینَ»؛ یکی از آنـان دیگران را به ارتکـاب جنـایتی که بر آنـان و همچنین بر پـدر و برادرشـان آسـانتر است راهنمـایی کرد، و آن این که یوسف را به چاهی در افکنند تا دیگر مسافران و

رهگذارن او را بر گیرند و بدین ترتیب هم او زنده بماند و هم نتواند مهر پدر را یکسـره از آن خود کند. چون این پیشـنهاد به میان آمد آن را پسندیدند و بر اجرای آن همرأی شدند و حیله ای پرداختند که او را از پدر بگیرند تا پس از آن توطئه خود را به هدف جدایی انداختن

میان این دو از همدیگر به اجرا در آورند. قرآن از آن حیله چنین می گوید:

چکیده حیله برادران یوسف علیه السلام

آنان بر این شدند که پدر را در باره یوسف بفریبند و در پی آن نیرنگ او را به جایی بس دور برند که امید برگشتنش نباشد و بدین سان محبت پدر یکسره از آنِ ایشان شود و وی به

هیـچ کس دیگر جز آنـان توجهی نشـان ندهـد و روی نکنـد. آنـان با چنین نقشه ای به پـدر گفتنـد:«یَا أَبَانَا مَالَکَ لاَ تَأْمَنَّا عَلَی یُوسُفَ وَ إنَّا لَهُ لَنَاصِحُونَ أَرْسِلْهُ مَعَنَا غَداً یَرْتَعْ وَ یَلْعَبْ وَ إنَّا لَهُ لَحَافِظونَ...» ای پدر چرا ما را بر یوسف امین ندانی، با آن که ما خیر خواه اوییم! فردا او را با ما

بفرست تا با ما در علفزارها بگردد و بازی کنـد؛ ما خود او را نگهبانیم. گفت: این که او را ببریـد مرا انـدوهگین می کند و بیم آن دارم که گرگ او را بخورد و شـما از او غافل باشـید. گفتند: اگر با آن که ما گروهی توانمندیم گرگ او را بخورد سخت زیانکاریم. بـدین سان پدر بر این گمان که آنان امانتدارند و پیمان خویش پاس می دارند یوسف را با ایشان همراه کرد. چون او را بردنـد و از پـدر دور کردند، او را به درون چاهی افکندند، شاید که رهگذران او را بر گیرند و به جایی برند که هرگز او و پدرش را امید دیدار دوباره نباشد، هر چند زمانی دراز نیز بگذرد.

این نخستین حیله خباثت آمیز آنان بود که ظاهرش نیکی کردن به یوسف، سر گرم کردن او و پاسداری از او، نیکی به پدر در برخورد با عزیزترین فرزند او، و وفاداری به او در حقِ

دوست داشتنی ترین فرزندش بود و این ظاهر با عهد و پیمانهای مکرر تأکید می شد، اما باطنش چیزی نبود جز مکر و نیرنگ، رشک بردن و ستم ورزیدن، جدا کردن فرزند از پدر با آن رابطه استوار، انتقام ستاندن از پدری که توانش به سستی گرویده و به نبوت جایگاهی بلند یافته، و همچنین انتقام گرفتن از برادری کوچک، پاک و امین که هرگز به گناهی دست نیازیده

و به حسدی نیالوده و بیشترین مهر و دوستی پدر را از آنِ خویش کرده؛ انتقامی از پدر و پسر بی آن که گناهی در میان باشد، آن هم انتقامی به زشت ترین صورتی که تصور توان کرد و کیفر

کردنی چندان سخت که هیچ انتقام گیرنده ای بالاتر از آن نتواند کرد. این همه در حالی صورت می پذیرفت که پدر را بر آنان حقی بزرگ بود و در برابر برادر نیز وظیفه داشتند پیوند خویش با او را پاس بدارند و خیرخواه او باشند، و در کنار این حقیقت به حکم عادت، مرگ بهتر از

غربتی است که از آن هیچ نشان نباشد و نه روشن باشد که مرده است تا عزای او به پا دارند،و

نه روشن باشد که زنده است تاامید بازگشت او برند. اما به هر روی، خداوند این مصیبت سخت را بر یوسف آسان ساخت و او را آگاهانید که در لابه لای این مصیبت نعمتهایی فراوان

است. خداوند، زمانی که یوسف در چاه بود به او وحی فرستاد که بتأکید تو در آینده آنان را از آن چه با تو کردند خبر خواهی داد، آن هم هنگامی که آنان ذلیل و تو عزیز باشی و ندانند تو همان یوسفی، و خداوند تو را چونان وحی و نبوتی داده باشد که به هیچ کس از جهانیان نداده

است. خداوند این وعده خویش را سرانجام بر آورد و روزی که یوسف عزیز مصر بود و برادران نزد او آمده بودند تا از خزانه های او برای کسان خویش آذوقه ببرند به آنان گفت: «آیا می دانید آن زمان که نادان بودید با یوسف و برادرش چه کردید؟».

برادران یوسف حیله دومی نیز پرداختند تا به کمک آن، حقیقت آنچه کرده بودند بر پدر بپوشانند و یا اگر هم به احتمال کوتاهیی کرده باشند از او پوزش طلبند. این حیله آن بود که پیراهن یوسف را از تنش کندند و به خون آلودند و شامگاهان گریه کنان نزد پدر آمدند و

گفتند: پدر، ما یوسف را در کنار توشه خود گذاشتیم و رفتیم تا مسابقه دهیم، اما گرگ آمد و او را خورد. اینک گواه انکار ناپذیرما بر این گفته نیز پیراهن خون آلود یوسف است. این حیله ای

بود که ظاهرش راستگویی و سوگند و گریه و اندوه و باطنش دروغ و بدخواهی و شادی بود. آنان گفته خود را به این سخن تأکید کردند که «البته تو ما را باور نداری، هر چند راست

گوییم».

ص:۱۲۳

اما خداوند، از آن جا که این برادران نمی دانستند، نیرنگ آنان را بر پدر فاش کرد؛ چه آنان پیراهن او را آوردند در حالی که «بر» آن خونی دروغ بود. تعبیر به «وَ جَاءُوا عَلَى قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ» نشـان می دهـد که خون فقط بر روی جامه یوسف بوده و این خود نخستین نشانه بر دروغگویی آنان است. نشانه دوم آن که چونان که روایت کرده اند، پیراهن پاره نشده و سالم

بود، و این چیزی خلاف عادت است. نشانه سوم آن که پدر از کینه و دشمنی آنان با یوسف خبر داشت تا آنجا که وی را از گفتن خواب خود به برادران که از جایگاه بلند او در آینده خبر می داد بر حذر داشته و او را گفته بود: «پسرم، خواب خویش با برادرانت مگو که برایت

حیله ای اندیشند». نشانه چهارم آن که آنان تنها به هنگام شامگاه گریه کنان نزد پدر آمدند، در حالی که به حکم عادت می بایست اگر بحقیقت به فرمان پدر گوش می دادند هر چه زودتر یوسف را به وی بر می گرداندند یا خبر او را می آوردند؛ چه، آنان می دانستند محب جز لحظه هایی اندک تاب دوری از محبوب ندارد و از دیگر سوی ازاین نیز خبر داشتند که پدر

چه اندازه یوسف را دوست دارد و نسبت به او نگران است. از همین روی دیر کردن آنان تا

شامگاهان خود شبهه ای قوی بود که از دروغگویی آنان خبر می داد. نشانه پنجم آن که آنان

شب را برای دادن چنین خبری به پدر برگزیدند تا پدر دروغگویی ایشان را در چشمهاشان نبیند و این خود شبهه ای قوی بر دروغگویی آنان بود؛ چه این که چشم از راست یا دروغی که در باطن شخص است خبر می دهد و بنابر این اگر آنان به هنگام روز نزد پدر می آمدند او با هوشمندی خود می توانست دروغ را در دیدگان آنان بخواند و آنها نیز نمی توانستند رو در

روی پدر از خود دفاع کنند. از این روی گفته اند: در شب حاجت خواه که حیای انسان در دو

دیده اوست، و در روز عذر مخواه که زبان یاری ات ندهد. نشانه ششم آن که آنان در حالی نزد پدر آمدند که بر یوسف «تباکی» می کردند و خود را به زحمت اندوهگین نشان می دادند، و چه بسیار تفاوت است میان گریه کردن و خود را گریان نمایاندن، و اندوهگین بودن و خود را

اندوهگین نشان دادن، آن سان که هر گشاده دیده تواند آن را درک کند. از همین روی شاعر

می گوید:

اذا اشتبکت دموع فی خدود

تبین من بکی عمن تباکی

زمانی که سرشک و گونه به هم آمیزد روشن شود چه کسی می گرید و که خود را به گریه می زند.

افزون بر این پـدر رو□ای یوسف را می دانست و از این آگاه بود که او را در آینـده جایگاهی بلند است. به این دلیل دروغی را که آنان بر ساخته بودند باور نداشت و با این سخن که

ص:۱۲۴

«هوسـهایتان چیزی دیگر را برایتان آراسته و شما را بر آن داشته است» از گفته آنان روی بر تافت. شاید هم او با این دانسته که یوسف نمرده و هنوز زنده است بر این اندوهگین شد که

مباد ناخوشاینـدی به او رسـد، چونان که از این نیز انـدوه داشت که از یوسف جـدا افتاده و تاب این جـدایی را نـدارد؛ چرا که فراق محبوب از هر سختی تلختر است و تنها آنان که طعم فراق را چشیده اند دانند.

برادران یوسف علیه السلام پیامبر نیستند

شایـد کسـی بگویـد: برادران یوسف بنابر این نظر که پیامبر بودنـد به وحی خداونـد با پـدر و برادر خود چنان کردنـد و از این روی کرده آنان از دایره حیله های نکوهیده بیرون است.

پاسخ این شبهه آن است که این داستان بروشنی دلالت دارد که برادران یوسف نه زمانی که

این کار را کردند پیامبر بودند و نه حتی پس از آن؛

این که در آن هنگام پیامبر نبودند مسأله ای روشن است؛ زیرا آنچه آنان با یوسف کردند از آن روی که در بردارنده حسادت دنیوی، ناخشـنودی پدر، بریدن رشـته خویشاوندی، در معرض نابودی قراردادن یک مؤن بیگناه، توطئه برای کشتن او، و دروغ آشکار و اموری دیگر از این دست می باشد با نبوت سازگاری ندارد.

این که پس از آن نیز به پیامبری نرسیدند، خود به این حقیقت بر می گردد که دلیلی درست

بر نبوت آنـان نرسـیده، و بلکه آنچه بـا برادرشـان کردنـد دلیلی بر پیـامبر نبودن آنهاست؛ چرا که پیامبران خواه پیش از دوران پیامبری و خواه پس از آن از چنین گناهان کبیره ای معصومند.

در این میان، این ادعا که خداوند به آنان وحی کرد با برادر و پدر خویش چنین کنند ادعایی

است که با متن قرآن تناقضـی آشـکار دارد؛ برای نمونه، خداونـد از زبان یوسف چنین نقل می کند که به برادران خود گفت: «آیا می دانیـد آن هنگام که نادان بودیـد با یوسف و برادرش چه کردید؟». یا از زبان یعقوب خطاب به آنان می فرماید: «بلکه هوسهایتان چیزی دیگر را برایتان

آراسـته و شـما را بر آن داشـته است». آنان خود نیز به پـدر می گویند: «ای پدر بر گناهمان آمرزش بخواه که ما بحقیقت خطا کار بوده ایم». این همه در حالی است که اگر آنچه کرده بودند بر اساس وحی بود، بآسانی می توانسـتند پاسخی همانند پاسخ خضر به موسی بدهند، آنجا که گفت: «آنچه کردم از پیش خود نکردم؛ این است تفسیر آنچه نتوانستی بر آن صبر کنی».(۱)

ص:۱۲۵

۱- کهف/ ۸۲ : «وَمافَعَلْتُهُ عَنْ اَمْری ذلِکَ تَأْویلُ مالَمْ تَسْطِعْ عَلَیْهِ صَبْراً».

از این رو ابن تیمیه می گوید:

نه در قرآن چنین چیزی است، نه از پیامبر صلی الله علیه و آله حدیثی رسیده و نه از اصحاب او خبری آمده که خداوند اینان (برادران یوسف) را به پیامبری برگزیده است. خداوند خود چون داستان این گروه و کرده آنان با برادرشان را باز می گوید از اعتراف آنان به گناه و از این که از پدر خواستند برای آنها آمرزش بخواهد سخن به میان می آورد و از هیچ فضیلتی از آنان که با نبوت سازگاری و تناسب داشته باشد، هر چند نبوتی پیش از آن ماجرا، یادی نمی کند، بلکه هیچ از توبه آشکاری از سوی این گروه سخنی ندارد با این که از توبه کسانی که گناهانی کمتر از گناه این گروه انجام داده بودند فرو گذار نمی کند.

این در حالی است که خداوند درباره هیچ یک از پیامبران نیاورده است که پیش از پیامبری یا پس از آن مرتکب گناهانی چنین بزرگ همانند عقوق پدر، بریدن رشته خویشاوندی، به بردگی کشاندن یک مسلمان و فروش او و تلاش برای تبعید او به سرزمین دور، و سرانجام دروغ آشکار، شده باشند. حتی اگر هیچ دلیلی جز همین گناهان بزرگ نبود، بر پیامبر نبودن این گروه بسنده می کرد؛ زیرا از دیدگاه اکثریت و هم از دیدگاه تمامی محققان، پیامبران از آن که چنین گناهانی پیش یا پس از پیامبری آنان

سر زند معصومند. کارهای این گروه چیزی نیست که از نابالغان بر آید، و بنابر این صحیح نیست این توجیه به میان آورده شود که آنچه کردند پیش از بلوغ بوده و این مانع پیامبر شدن در دوران بلوغ نیست.

این خطا که برخی ادعای پیامبر بودن این گروه را کرده اند از این گمان برخاسته که مقصود از «اسباط» در آیه «قُولُوا آمَنّا بِاللّهِ وَ ماأ نْزِلَ اِلَیْنا وَ ما اُنْزِلَ اِلی اِبْراهیمَ وَ اِسْماعیلَ وَ اِسْحاقَ وَ یَعْقُوبَ وَ الْأَسْباطِ»(۱)

و نیز آیه «اِنّا اَوْحَیْنا اِلَیکَ کَما اَوْحَیْنا إلی نُوحٍ وَ النَّبِیِینَ مِنْ بَعْدِهِ وَ اَوْحَیْنا إلی اِبْراهیمَ وَ اِسْماعیلَ وَ اِسْحاقَ وَ یَعْقُوبَ وَ أَلاَسْباط »(۲) همین

گروهند، در حالی که درست آن است که مقصود از اسباط در این دو آیه نه فرزندان

صلبی یعقوب، بلکه بر جای ماندگان از نسل اوست، چونان که به تمامی این قوم «بنی

ص:۱۲۶

۱- بقره/ ۱۳۶: بگویید به خدا و آنچه برای ما نازل شده و نیز آنچه به ابراهیم، اسماعیل، اسحاق، یعقوب و اسباط نازل شده است ایمان آوردیم.

۲- نساء/ ۱۶۳: ما به تو وحی کردیم، چونان که بر نوح و پیامبران پس از او وحی فرستادیم و به ابراهیم، اسماعیل، اسحاق، یعقوب و اسباط وحی کردیم.

اسرائیل» (فرزندان اسراییل) و به تمامی انسانها «بنی آدم» (فرزندان آدم) گفته می شود.

آیه «وَ مِنْ قَوْمِ مُوسی اُمَّةٌ یَهدُونَ بِالْحَقّ وَ بِهِ یَعْدِلُونَ وَ قَطَّعْناهُمْ اثْنَتَیْ عَشْرَهَ اَسْباطاً اُمَماً»(۱) بروشنی تصریح دارد که مقصود از اسباط ملتهای بنی اسرائیل و مقصود از هر سبط یک ملت است. به این تصریح نیز کرده اند که اسباط در بنی اسرائیل همچون قبایل در میان فرزندان اسماعیل است. افزون بر این، اگر مقصود از اسباط فرزندان صلبی یعقوب بود خداوند می فرمود: «یعقوب و بنیه» که روشنتر و کوتاهتر است. با این وجود خداوند به اسباط تعبیر کرد تا اشاره ای باشد به این که نبوت از هنگامی در میان

بنی اسرائیل به وجود آمد که پس از گذشت دوران موسی به چند ملت شدند. گواه آنچه می گوییم این که خداوند چون از پیامبران برخاسته از نسل ابراهیم نام برد فرمود:

«وَ مِنْ ذُرِّیتِهِ داوُدَ وَ سُلَیْمانَ...»(۲) و در این آیه ها از یوسف یاد کرد، ولی از اسباط نامی به میان نیاورد، در حالی که اگر برادران یوسف همانند یوسف به پیامبری رسیده بودند، چونان که از یوسف نام برده شد از آنان نیز در این آیه ها یاد می شد.

بنابر این اختصاص دادن اسباط در آیه های بقره و نساء به فرزندان صلبی یعقوب خطایی است که نه لفظ بر آن دلالتی دارد و نه معنا، و هر که چنین ادعایی کند نیز به اشتباهی آشکار گرفتار آمده است.

درست آن است که اینان[بنی اسرائیل] پس از دروان موسی «اسباط» نامیده شدند و از همین دوره به بعد بود که نبوت در میان آنان وجود داشت؛ چه در میان آنان، پیش از دوران موسی هیچ پیامبری جز یوسف شناخته نشده است.

از این بیان خطای آن چه طبری از ابن زید (که از پیروان تابعین است) نقل کرده روشن می شود چرا که او به نبوت برادران یوسف عقیده داشت و گروهی اندک در این نظر از او پیروی کردند.(۳)

۱- اعراف/ ۱۶۰: از قوم موسی گروهی بودند که به حق هدایت می کردند و به آن باز می گشتند، و آنان را دوازده شاخه کردیم که هر یک امتی بودند.

۲- انعام/ ۸۴: و از فرزندان او داوود و سلیمان... .

۳- البته پوشیده نیست که این آیات بر حرمت نیرنگ ورزیدن با دیگران به عنوان کاری که هدف اصلی شخص است دلالت می کند و این ظاهراً با به کار گرفتن حیله به عنوان طریقی برای رسیدن به هدفی معین، آن هم در چهارچوب سعه معنوی دلیل بیگانه می نماید و براین پایه استدلال به آیه برای اثبات حرمت حیله - آن هم حیله به معنایی که معتقدان به جوازش تصویر کرده اند - استدلالی ناتمام است. - م.

۱۱ : حیله زنان شهر و زن عزیز

زنـان شـهر و همسـر عزیز هر یـک بر ضـد دیگری حیله ای پرداختنـد و یوسف از پروردگار خویش خواست مکر آنان را از او برگرداند. خداوند این ماجرا را در قرآن کریم این گونه

حکایت می کند:

«وَ قَالَ نِسْوَهٌ فی المَدِینَهِ امْرَأَهُ العَزیزِ تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَنْ نَفْسِهِ قَدْ شَـغَفَهَا حُبًّا إنَّا لَنَرَاهَا فی ضَـلالٍ مُبینٍ* فَلَمَّا سَمِعَتْ بِمَکْرِهِنَّ أَرْسَلتْ إلَیْهِنَّ وَ أَعْتَـدَتْ لَهُنَّ مُتَّکَأً و آتَتْ کُلَّ وَاحِـدَهٍ مِنْهُنَّ سِـکِّیناً وَ قَالَتِ اخْرُجْ عَلَیْهِنَّ، فَلَمَّا رَأَیْنَهُ أَکْبَرْنَهُ وَ قَطَّعْنَ أَیْـدِیَهُنَّ وَ قُلْنَ حَاشَ لِلّهِ مَا هذا بَشَـراً، إنْ هذَا إلاَّ مَلَکٌ کَرِیمٌ* قَالَتْ فَذَلِکُنَّ الَّذِی لُمْتُنَّنی فِیهِ، وَ لَقَدْ رَاوَدتُهُ عَنْ نَفْسِهِ فَاسْتَعْصَمَ وَ لَئِنْ لَمْ یَفْعَلْ مَا آمُرُهُ لَیُسْـجَنَنَّ وَ لَیَکُونَاً مِنَ الصَّاغِرِینَ* قَالَ رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إلَیَّ مِمَّا یَدْعُونَنِی إلَیْهِ وَ إلاَّ تَصْـرِفْ عَنِّی کَیْدَهُنَّ أصْبُ إلَیْهِنَّ وَأَکُنْ مِنَ الْجَاهِلِینَ* فَاسْتَجَابَ لَهُ رَبُّهُ فَصَرَفَ عَنْهُ کَیْدَهُنَّ إنَّهُ هُوَ السَّمِیعُ العَلیمُ».(۱)

شرح خلاصه ای از آیه ها

چون یوسف را به چاه افکندنـد رهگذرانی از آنجا گذشـتند، و آب آورشان را فرسـتادند تا برایشان آب بیاورد. او دلو خود را به چاه فرو برد و بالا آورد و ناگاه گفت: مژده، که این پسری است! او را چون متاعی پنهان ساختند و به مصر بردند و به بهایی اندک به چند درهم فروختند

و البته هیچ رغبتی به او نداشتند. آن که او را از مصر خریده بود؛ یعنی عزیز، بزرگ وزیران

مصر، به همسر خود گفت: مقدم او را گرامی بدار شاید سودمندمان افتد یا او را به فرزندی

۱- یوسـف/ ۳۰-۳۴ : زنـانی در شـهر گفتنـد همسـر عزیز از غلامـش کـام می خواهـد؛ وی دلـداده او شـده است. ما وی را در گمراهی آشـکار می بینم. چون نیرنگ آنان شـنید در پی ایشان فرسـتاد و برای آنان بالشـهایی فراهم نهاد و هر یک را چاقویی داد و آنگاه غلام را گفت: به میانشان در آی. چون او را دیدنـد عظیمش یافتنـد و دسـتهای خود ببریدند و گفتند: سـبحان الله! این آدمیزاده نیست. این تنها فرشـته ای گرامی است. زن گفت: این همان است که درباره اش مرا می نکوهیدید. من از او کام خواسـتم و او خویشـتنداری کرد. اینک اگر آنچه فرمانش می دهم انجام ندهـد به زنـدان فکنده خواهد شد و از خوار شدگان خواهـد بود. یوسف گفت: پروردگارا برای من زنـدان دوست داشـتنی تر از چیزی است که مرا بدان می خوانند. اینک اگر تو مکر آنان از من بازنداری به آنان خواهم گرایید و از نادانان خواهم شد. پروردگارش خواسته او را برآورد و مکر آنان را از او بازداشت که او شنوا و داناست.

گیریم. اما زن عزیز فریفته جمال یوسف شد و خوبی یوسف که نیمی از خوبیها را از آنِ خود کرده بود او را اسیر کرد و چنین شد که آن زن آهنگ کام ستاندن از او در سر گرفت و درها را بست و گفت: اینک برای تو آماده ام. گفت: پناه بر خدا! پروردگارم مرا جایگاهی شایسته داده

است، وحقیقت آن است که ستمکاران رستگار نمی شوند بدین سان آن زن در این اندیشه شد که او را بزند و به آنچه می خواهد ناگزیرش سازد، و از آن سوی یوسف هم آهنگ آن کرد که با او به مثل مقابله کند، گرچه که در این میان خداوند به او الهام کرد که چنین کاری شایسته او نیست و فرجامی خوش ندارد. از این روی به سوی در گریخت، زن خود را به او رساند. چنگ به پیراهنش زد و آن را درید. در این هنگام ناگاه آقای آن زن، یعنی همان شوهرش عزیز

را پشت در دیدند. زن بیدرنگ به شوهر خویش گفت: آن که درباره زن تو اندیشه ای ناروا در

سر پروراند چه کیفری دارد جز آن که به زندان فکنده شود یا عذابی دردناک بیند؟ یوسف گفت: او وسوسه کامخواهی از من داشت و من او را نخواستم. عزیز از این کار اندوهگین شد

و با یکی از اطرافیان مشورت کرد. این رخداد پس از آن که چندی موضوع بحث بود به این جا انجامید که یوسف بیگناه و همسر عزیز گناهکار است، و شویش به او گفت: برای گناهت آمرزش بخواه که تو براستی خطا کار بوده ای.

در پی پخش شدن این ماجرا در قصر و بویژه پس از روشن شدن نتیجه تحقیق این رخداد، در شهر نیز شایع شد که همسر عزیز شیفته یوسف شده و از او کام خواسته و او نیز

خودداری ورزیده است. زنان بزرگان و وزیران که چنین شنیدند دوستدار آن شدند که یوسف را ببینند، یوسفی که جمال و پاکدامنی اش همسر عزیز را با آن همه زیبایی و موقعیت که در وی سراغ می کردند به زبونی افکنده است. شاید نکویی آنان او را در بند کشد یا زیبایی شان او را شیفته آنان کند؛ چه، هیچ بعید نیست که او - از دیدگاه آن زنان - تنها بدان دلیل از پاسخ گفتن به خواسته همسر عزیز سر باز زده که از خردسالی در دامان او بزرگ شده و چونان مادر خویش به او می نگرد. اما چه راهی برای رسیدن به یوسف وجود داشت؟ زنان نگریستند و اندیشیدند و راهی جز آن ندیدند که همسر عزیز را به نیش زبان چونان بیازارند که دیگر او را شکیبایی نباشد و ناگزیر شود با نمایاندن یوسف برای آنان عذری بیاورد. چنین بود که آن زنان حیله ای پرداختند: «زنانی در شهر گفتند: وای! همسر عزیز مصر وسوسه کامخواهی از غلام

خود در دل داشته و عاشق او بوده است! ما او را در گمراهی محض می بینیم». این سرزنش و

نکوهش به گونه هایی چند مبالغه آمیز بود، آن سان که همسر عزیز را واداشت به آنچه می گویند اهمیت دهد و با اصرار آنان را به دیدن یوسف فرا خواند و نیرنگی کارآتر از نیرنگ

آن زنان سامان دهد تا دیگر او را در باره یوسف نکوهش نکنند و بر او خرده نگیرند. اما آن

مبالغه ها:

یک: این که گفتند: «همسر عزیز»، واسم او را نیاوردند، و گفتند: «غلامش» و نام یوسف را

نیز نیاوردند. این خود نکوهش روشن و مبالغه ای بسیار را در بر دارد؛ چه، زنی را می توان در چنین وسوسه ای معذور دانست که همسری نداشته و یا اگر همسری دارد همسر وی از دون مرتبگان باشد. اما زنی که شوهری دارد و شوهر او نیز بر خوردار از جایگاهی بسیار بلند و موقعیتی بسیار والاست، به هیچ صورت نمی توان درباره او گمان برد که هوس مردی دیگر را،

هر که باشد، در دل گیرد. اگر بر فرض چنین هوسی هم در دل گیرد می بایست آن مرد دیگر در

مرتبه و جایگاهی همگون جایگاه شوهرش باشد. بنابر این کامخواهی همسر عزیز از یوسف که غلام او وغلام شوهر اوست و با عزیز تفاوت آشکاری در جایگاه و مرتبه دارد، خود نشانی

روشن از یک گمراهی محض و تباهی کامل است.

دو : این که گفتند: این همسر عزیز است که هوس کامخواهی از غلام خود دارد و برای رسیدن به او حیله می کند. این نیز در بردارنده تحقیر آن زن است؛ چه زنی مانند او می بایست

مطلوب باشد، نه طالب، و معشوق باشد و نه عاشق. این سخن زنان همچنین از این حکایت دارد که یوسف از آن زن پاکدامن تر، نکوتر، بزرگوارتر و وفادارتر است؛ چرا که این همسر

عزیز است که در اندیشه کامیابی از اوست و این یوسف است که از روی پاکدامنی و حیا و بزرگ منشی خویشتن داری می کند. این بالاترین نکوهش برای آن زن است. افزون بر این، آن

زنان نگفتند «راودت فتاها»، بلکه گفتند: «تُراوِدُ فَتاها» و فعل مضارع آوردند تا بر استمرار فعل در حال و آینده دلالت کند و اشاره ای به این حقیقت باشد که این شأن و خوی و سرشت آن

زن است و به رغم همه آن که خطایش آشکار شده و رسوایی به بار آورده و همسرش نیز به او

گفته «از گناه خود آمرزش بخواه که بحقیقت تو خطا کاری» از این خوی و سرشت جدایی ندارد.

سه: این که از محبت آن زن به یوسف با عبارت «قَدْ شَغَفَها حُباً» یاد می کند؛ یعنی دوستی یوسف پرده دل آن زن را دریده و به ژرفای آن رسیده و در آنجا جای گرفته است، آن سان که

وی نه تواند شکیبایی ورزد و نه تواند این دوستی را پنهان دارد.

چهار: زنان در این گفتار و در این سرزنش خود هم از عشق بیرون از اندازه آن زن سخن به میان آوردند و هم از درخواست همراه با اصرار و زیاده روی او. به دیگر سخن از دیدگاه آن زنان همسر عزیز نه در دوستی یوسف اندازه نگه داشت و نه در کامخواستن از او. این جمله

ص:۱۳۰

کـه «قَدْ شَغَفَها حُباً» (دوستی یوسف در درون دل وی جای گرفته) از عشق بیرون از انـدازه، و عبـارت «تُراوِدُ فَتاهـا» (برای کامخواستن از او حیله می کرد) از خواستن از حد گذشته او حکایت می کند.

پنج : گفتند: «ما او را در گمراهی آشکار می بینیم»؛ یعنی بشدت کار او را قبیح و ناروا

می دانیم. این در حالی است که معمولاً زنان بر این گونه هوسـها همدست و همدل می شوند و تقریباً چنین خواسته ای را قبیح نمی شمرند، آن سان که مردان هم در این زمینه یار و همدل

یکدیگرنـد. بنـابر این آنجا که زنان چنین کاری را از یک زن دیگر قبیـح شـمرند این خود از آن حکایت خواهـد کرد که آن کرده بسیار زشت و نارواست، آن گونه که حتی همدستی و همدلی و یاری دادن به وی در این زمینه اساساً پسندیده و بایسته نیست. افزون بر این تعبیری که در آیه آمده یعنی «اِنّالَنَریها» خود حکایت از آن دارد که داوری آن زنان درباره همسر عزیز از دانسـتن و دیـدن برخاسـته، نه آن که سـخنی بیهوده و بی دلیل باشـد، چه آنان عبارتی را آوردنـد که گونه هایی چند از تأکید لفظی و معنوی را در بر دارد.

به هر روی، چون همسر عزیز مکر آن زنان و سخن ناروایشان را شنید، و البته این انتظار

هم وجود داشت که چنین بشـنود، حیله ای بزرگتر در برابر حیله آنـان اندیشـید. او زنان را به یک میهمانی فرا خوانـد. زنان در اتاق پـذیرایی بر تختها و جایگاههای آماده شده برای آنان نشسـتند. آنگاه به هر یک از آنان چاقویی داد تا گوشت یا میوه ای را که نزدشان نهاده می شود به کمک آن ببرند. البته قصد وی از این کار آن بود که می خواست زبان سـرزنش گوی آنان را قطع کند؛ و این چیزی نبود جز همان ماجرای بریدن دستها، که چون به دیدن زیبایی خیره کننده و نکویی

بی بـدیل یوسف غافلگیر شدنـد دسـتان خویش را بریدند. آن زن یوسف را درون حجره یا نهانگاهی در اتاقی که زنان در آن پذیرایی می شدند پنهان ساخت و بناگاه یوسف را گفت:

«اخْرُجْ عَلَیْهِنَّ» به میـان زنان در آی. یوسف به میان آنان در آمـد و ناگهان زیباترین و نکو رویترین آفریـده آنان را به شـگفت درآورد، و چون او را دیدند بزرگ داشتند و دستان خویش

را (با چاقویی که در دست داشتند) بریدند بی آن که بفهمند چه می کنند و این همه از شدت

شگفت زدگی، عقـل پریـدگی، از خـود بی خـود شـدن و زیبـایی و نیکـویی بی بـدیلی بـود که چشم و دلشـان را پر می کرد. مفسران در این که مقصود از «قطع» در این آیه بریدن و جدا کردن

است، یـا زخمی کردن (و از بـاب مجـاز مرسـل و به عنوان اطلاـق پایان یک چیز بر آغاز آن) اختلاف کرده انـد، و البته بیشتر آنان و همچنین محققان بر این اخیرند و همین نیز ظاهر عبارت است.

« قُلْنَ حاشَ لِلّهِ ...»؛ گفتند: سبحان الله! این که آدمیزاده نیست: این تنها فرشته ای بزرگواراست! شاید کسی بپرسد: هنگامی که همسر عزیز با این حیله عملی حیله قولی آنان را

پاسخ داد و بر حیله آنـان چیره شـد به آنـان چه گفت؟ «قالت...» گفت: اگر حقیقت آن است که او فرشـته ای بزرگوار اسـت چنان که می گوییـد و در پی مشاهـده او مـدهوش شده و دسـتان خویش را بریده اید و هیچ احساس هم نکرده اید، این همان است که دربـاره او مرا نکوهش کردیـد و در سـرزنش من بر دوستی و دل دادگی به او راه افراط پیمودیـد. آری، من وسوسـه کامخواهی از او

داشتم و او خودداری ورزید. اینک اگر آنچه به او فرمان می دهم انجام ندهد به زندان فکنده

خواهـد شد و از خوار شدگان خواهد بود. آن زن چون عذر خویش را بر دیگر زنان آشـکار ساخت نتوانست خودداری ورزد و در حضور آنان نیز از او کام نخواهد. البته آنان خود پیش

از این نیز از آنچه میان این دو گذشـته بود خبر داشـتند و بر پاکـدامنی و طهارت یوسف گواه بودند. به هر روی آن زن در پی آسوده خاطر شدن ازنکوهش دو باره زنان جامه حیا به کناری

نهاد و یوسف را تهدیـد کرد که اگر خواسـته او بر نیاورد به خواری و زنـدان گرفتار آیـد، ولی یوسف هیچ به گفته او اهمیت نـداد و هیـچ از تهدیـد او خم به ابرو نیـاورد. بلکه به درگاه خداونـد نالیـد و از او خواست وی را چونان که در گذشـته به نور ایمان نگاه داشـته در آینـده نیز نگاه بـدارد. «گفت: پروردگارا برای من زندان دوست داشـتنی تر از آن چیزی است که که مرا بدان

می خواننـد». این که قرآن فعلِ دعوت از یوسف را به همه آن زنان نسبت داده دلیلی است بر آن که هر یک از آنان با وسایل و شیوه های تشویق و فریبی که در اختیار داشتند او را به خود

خواندند، و وسوسه کامخواهی از یوسف محدود به همسر عزیز نبود. همچنین گفته شده است: اِسناد دعوت به همه زنان از این جهت است که آنان یوسف را از فرجام این مخالفت ترساندند و او را اندرز دادند که خواسته همسر عزیز را برآورد. هریک از این دو نظر از سلف نقل شده و ظاهراً این هر دو کار به تأثیر زیبا رویی و نکومنظری یوسف از آن زنان سر زده

است.

«وَ اِلّا تَصْرِفْ عَنّی کَیْدَهُنَّ»؛ پروردگارا، اگر مکر آنان را چونان که در گذشـته از من دور ساختی در آینـده و حال نیز از من دور نداری به اقتضای غریزه انسانی ام و شهوت نهادینم، به آنان می گروم «و از نادانان می شوم»؛ یعنی از آنان که به آنچه می دانند عمل نمی کنند.

«پس پروردگار خواسته او را برایش بر آورد و مکر آنان را از او برگرداند، که او شنوا و

داناست»

ص:۱۳۲

اجمال دلالت آیه ها

این آیه ها از دو حیله گناهبار سخن به میان می آورد:

الف: این که زنان شهر گفتند: «وای! همسر عزیز وسوسه کامخواهی از غلام خود در دل داشته و عاشق او بوده است. ما او را در گمراهی محض می بینیم». این سخن، ظاهرش محکوم

کردن و ناروا شمردن یک کردار زشت و بیان این نکته است که آنان از چنین نارواییی دور و بر کنارند، اما باطنش نیرنگی در برابر همسر عزیز است تا چون این نقد نیش دار را بشنود امکان

دیدار آنان با یوسف را فراهم سازد، شاید چون یوسف آنان را با همه زیور بیند به آنان گروَد و آنچه از زیبایی در همسر عزیز دیده بود و او را نفریفته بود در جمال دیگر زنان بیابد و فریفته شود. آنچه از این نیرنگ خود خواستند شد و همسر عزیز در پی ایشان فرستاد و آنان نیز در

دربار او حضور یافتند و جمال یوسف را که هوش از ایشان برد دیدند، و چون او را دیدند

بزرگ داشتند و دستان خویش بریدند و گفتند: سبحان الله! این آدمیزاده نیست! این تنها

فرشته ای بزرگوار است! و آنگاه او را به صراحت و یا با اشاره به خود خواندند. اما او در برابر مکر آنان به خداوند پناه برد و از خدا خواست او را نگاه بدارد.

چونان که روشن است، این حیله از نظر هدف حیله ای نامشروع و گناه آلود است، و وسیله هم - گرچه به خودی خود مشروع بوده - ولی حکم هدف را به خود گرفته است. شاید بپرسید: از کجا معلوم که آن زنان تنها در ظاهر همسر عزیز را محکوم کردند و هدفشان ازاین

محکوم کردن ظاهری آن بود که با یوسف دیدار کنند و خود را با همه زیبایی و آراستگی بر او عرضه بدارند؟ پاسخ آن است که چنین برداشتی از این عبارت بر گرفته می شود که فرمود: «فَلَمّا سَمِعَتْ بِمَكْرِهِنَّ»؛ یعنی چون همسر عزیز از مکر آن زنان خبر شنید... .این در حالی است که مکر دارای ظاهر و باطنی است و در این جا از باطنش، به حکم طبیعت زنان و به حکم میل شدید آنان به مردان جز آنچه گفتیم فهمیده نمی شود، بویژه آنان چونان وضعی از

یوسف و جمال او شنیده بودند که تا آن زمان همانندش را سراغ نداشتند، چونان جمالی که

همسر عزیز که خود نیز خوبرو و جایگاهی بالا داشت فریفته و دلداده آن شد و در برابر پاکدامنی و کمال یوسف زبونی به جان خرید و وسوسه کامخواهی از او را که غلامش بود در

دل پروراند و سپس نیز آشکارا بر زبان آورد، و البته یوسف آن را نپذیرفت و از آن خودداری

ورزید. افزون بر این عبارت «رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ وَ إِلاَّ تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُنْ مِنَ الْجَاهِلِينَ» که در آن هم کید و هم دعوت به زنان اسناد داده شده خود دلیلی است بر آنچه ایشان در دل داشتند از همین روی محمد بن اسحاق در تفسیر «مکرهن»

ص:۱۳۳

می گوید: خبر زیبارویی یوسف به زنان رسید و علاقه مند شدند او را ببیند، و به همین دلیل آن سخن را گفتند تا به وسیله آن به دیدار او راه جویند.

ب – حیله همسر عزیز با زنان شهر که چون نکوهش و سرزنش تحمل نا شدنی آنان را شنید بر آن شد تا این حیله قولی را با حیله ای عملی که کوبنده تر و پر ثمرتر باشد تلافی کند، چونان که در قرآن آمده است: «چون مکر آنان را شنید در پی ایشان فرستاد و برایشان بالشهایی فراهم نهاد». آنان در میهمانی همسر عزیز حضور یافتند و بر بالشهای خود نشستند

و گونه هایی از غذا و میوه که در دربارشاهان مرسوم است برای هر کدام گذاشته شد. این

دعوتی است که ظاهرش کرم و گشاده دستی و باطنش مکر و حیله و زرنگی است، چه همسر عزیز آنان را تنها برای این دعوت کرد که دلداده و شیفته جمال یوسف شوند تا بدین سان، او برای خود عذری روشن بیابد و بر سازد و ثابت کند یوسف از چنان زیبایی بهره مند است که

هر زنی را وادار می سازد نه به اشارت بلکه به صراحت او را به خود خواند. او این حیله را با حیله ای دیگر نیز استوارتر کرد و آن این که به هر کدام چاقویی داد تا میوه های خود را با آن ببرند و وی بظاهر دعوت از آنان را گرمتر نمایانده باشد. آنگاه در همین حالت به یوسف گفت که غافلگیرانه به میان آنان در آید. او می خواست با این همه، هوش از سر آن زنان به مشاهده

جمال یوسف ببرد و پس از آن با ادامه یافتن حرکت چاقو دستهای آنان نیز ببرد، بی آن که

احساس کنند. اینها همه صورت پذیرفت و در این هنگام، او هدف خود از این دعوت یعنی ساختن عذری برای خویش را آشکار ساخت و گفت: «این همان است که مرا در باره اش نکوهش می کردید. من از او کام خواستم و او خودداری ورزید. اینک اگر آنچه او را فرمان

می دهم انجام ندهد به زندان فکنده خواهد شد و از خوار شدگان خواهد بود».

چونان که روشن است این حیله نیز از نظر هدف حیله ای گناه آلود است، و البته وسیله نیز

گرچه ظاهرش مشروع می نماید، حکم همین هدف را به خود گرفته است. اما یوسف در برابر این حیله به خداوند پناه برد و از او خواست وی را در برابر مکر آنان نگاه بدارد.

از همین جاست که می توان استدلال کرد: هر حیله ای که ظاهرش مشروع باشد، اما از آن به عنوان وسیله ای برای رسیدن به آنچه ممنوع است استفاده شود حکم همان هدف را خواهد

یافت و حرام خواهد بود، و شایسته است هر مسلمانی از آن که چنین حیله ای از او سر زند یا به صحت آن فتوا دهد یا دیگران را به انجام آن رهنمون شود به خداوند پناه برد.(۱)

۱- این روشن است که حیله کردن با مردمان و نیرنگ کردن با دیگران، به صریح ادله حرمت غش و ایذاء و خیانت و دروغ و همانند آن، حرام است، اما سخن ما در این کتاب درباره حیله کردن با مردمان نیست، بلکه سخن در این باره است که آیا می توان از سعه دلیل برای کاری که با هدف و فلسفه تشریع حکم ناهمگون و ناسازگار به نظر می رسد بهره جست و با چنین بهره جستن از ظاهر دلیل شرعی کاری کرد که شارع در پی خلاف آن بوده است. این چیزی است که باید مؤلف برای آن استدلال آورد. - م.

۱۲ : داستان صاحبان باغ

در قرآن کریم چنین آمده است:

«إنَّا بَلَوْناهُمْ کمابَلَوْنَا أَصْحابَ الْجَنَّهِ، إذْأَقْسَمُوا لَيَصْرِمُنَّها مُصْبِحِينَ* وَ لاَ يَسْتَثْنُونَ* فَطَافَ عَلَيْها طَائِفٌ مِنْ رَبِّکَ وَ هُمْ نائِمُونَ* فَأَصْبَحَتْ كالصَّريم* فَتَنَادَوْا مُصْبِحِينَ* أَنِ اغْدُوا عَلَى حَرْثِكُمْ إنْ كُنْتُمْ صَارِمِينَ* فَانْطَلَقُوا وَ هُمْ يَتَخافَتُونَ* أَنْ لاَ يَدْخُلَنَّها اليَوْمَ عَلَيكُمْ مِسْكِينٌ* وَ غَدَوْا عَلَى حَرْدٍ قادِرِينَ* فَلَمَّا رَأَوْهَا قالُوا إنَّا لَضالُّونَ* بَلْ نَحنُ مَحْرومُونَ* قالَ اَوْسَطُهُمْ اَلَمْ اَقُلْ لَكُمْ لَوْلاَ تُسَبِّحُونَ* قَالُوا سُبْحَانَ رَبِّنَا إنّا كُنَّا ظالِمينَ* فَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ يَتَلاوَمُونَ* قَالُوا يَا وَيْلَنَا إنَّا كُنَّا طَاغِينَ* عَسَى رَبُّنَا أَنْ يُبْدِلَنَا خيْراً مِنْهَا إنَّا إلَى رَبِّنَا رَاغِبُونَ* كَذَلِكَ العَذَابُ، وَ لَعَذَابُ الآخِرَهِ أَكْبر، لَوْ كانُوا يَعْلَمُونَ».(۱)

شرح خلاصه ای در باره آیه ها

«اِنّا بَلَوْناهُمْ»؛ یعنی ما مردمان مکه را به بلای گرسنگی و قحطی گرفتار ساختیم، و این به سبب نفرین پیامبر صلی الله علیه و آله بر آنان بود که چون او را آزردند و از ایمان آوردن روی برتابیدند از خداوند چنین خواست: «پروردگارا ! بر مضر سخت گیر و بر آنان قحطی آور، همانند آن

ص:۱۳۵

۱- قلم/ ۱۷ – ۳۳ : ما آنان را آزمودیم، چنان که صاحبان آن باغ را آزمودیم، آنگاه که سوگند یاد کردند که بامدادان میوه ها را خواهند چید، اما انشاءالله نگفتند. شب هنگام که خواب بودند آفتی از جانب پروردگار بر آن فرود آمد و بستانها چونان سنگی سیاه و برهنه شد.بامدادان همدیگر را آواز دادند که اگر می خواهید میوه بچینید در همین پگاه روانه شوید. پس روانه شدند، در حالی که آهسته با همدیگر می گفتند که مباد امروز بینوایی به باغ بیاید. صبحگاهان توانمند و شتابان بیرون آمدند و چون باغستان را دیدند گفتند: گویا راه را گم کرده ایم. یا شاید بی بهره شده ایم! نیکمردشان گفت: آیا شما را نگفتم که چرا خدای را تسبیح نمی گویید؟ گفتند: سبحان الله! ما ستمگر بوده ایم. پس روی به همدیگر کردند و به نکوهش هم پرداختند. گفتند: وای بر ما، ما سرکش بودیم. امید که پروردگارمان ما را بهتر از آن جایگزین دهد که به درگاه پروردگار خویش روی آورده ایم. این است کیفر، و عذاب آخرت بزرگتر است، اگر که می دانستند.

قحطی که بر قوم یوسف گذشت»، «کما بَلَوْنا اَصْحابَ الْجَنَّهِ»؛ چونان که صاحبان آن باغِ

معروف را نیز که مردم از حکایتش بخوبی خبر دارند گرفتار ساختیم آن گونه که مفسران آورده اند، آن باغی بود در یمن و نزدیک صنعاء، از آنِ مردی که حق خداوند را می گزارد و

فقیران و بینوایان را از حاصل آن باغ طعام می داد. چون وی در گذشت فرزندانش گفتند: پدرمان مردی بی خرد بود که فقیران و بینوایان را طعام می داد. بدین سان پس از آن که

میوه های باغ شیرین شد و هنگام چیدن آنها رسید سوگند یاد کردند که میوه ها را در اواخر

شب و اوایل روز برداشت کنند تا فقیران و بینوایان خبر نشوند و بدین ترتیب محصول بیشتری بر جای ماند و هیچ با صدقه دادن از آن کاسته نشود. در این میان یکی از آنها که نظری درست تر داشت و دینداری اش بیشتر و خُویَش نکوتر بود به دیگران گفت: چرا از این تصمیم

بد و از این نیّت آلوده به درگاه خداوند توبه نمی کنید؟ اما آنان سخن او را نپذیرفتند و به خیر خواهی او گوش فرا ندادند. خداوند به تصمیم آنان چنین اشاره می کند: « إِذْأَقْسَمُوا لَيَصْرِمُنَّهَا

مُصْبِحِينَ»؛ چون سوگند یاد کردند که همان آغاز صبح محصول خود را برداشت کنند. «وَ لا يَسْتَثْنُونَ»؛ گفته اند: معنای این عبارت آن است که «اِنْ شاء الله» نگویند. با آن که ان شاءالله یک شرط است آن را به نام استثنا خوانده اند؛ چرا که مفاد نهایی اش همان مفاد استثنا است؛ چه، وقتی می گویید «اگر خدا بخواهد بیرون می روم» همانند آن است که گفته باشید: «بیرون نمی روم مگر آن که خدا خواسته باشد. بنابر این تفسیر، ظاهراً عبارت «وَلا يَسْتَثْنُونَ» بر «اَقْسَمُوا» عطف شده است. همچنین گفته شده «وَلا يَسْتَثْنُون» بدان معناست که بر خلاف پدر خود سهم فقیران را جدا نمی کردند. بنابر این تفسیر این کلمه بر «لَيَصْرِمُنَّها» عطف شده و در سیاق قسم جای می گیرد. آلوسی می گوید: بر این تفسیر هیچ ایراد و ابهامی نیست. شاید روایت ابن جریر از عکرمه هم بر همین تفسیر دلالت کند، آنجا که گفت: آنان کسانی از حبشه(۱) بودند و پدرشان باغی داشت که از آن به بینوایان طعام می داد. اما آنان سوگند یاد کردند که صبحگاهان محصول را از آن برداشت کنند و هیچ سهم فقیران را جدا نسازند و به

هیچ فقیری چیزی ندهند. ظاهراً آخرین جمله از گفته های عکرمه تفسیر همان عبارت «وَلا يَسْتَثْنُونَ» است. افزون بر آنچه گفتیم این نیز گواهی دیگر بر تفسیر اخیر است که خداوند باغ آن مردمان را به دو علت سوزاند: یکی آن که سوگند خوردند محصول را در چنان وقتی برداشت کنند؛ و دیگر آن که استثنا نکردند. این حکایت از آن دارد که هر یک از این دو در

۱- این یکی از اقوال دیگر در باره مکان آن باغ است.

استحقاق این کیفر سخت برای آنان اثری داشته، و این در حالی است که آنچه می تواند در استحقاق چنین مجازات سختی تأثیر داشته باشد همان کنار نگذاشتن حق فقیران و بینوایان

است، نه ترک گفتن إنْ شاءالله؛ چه کنار نگذاشتن حق فقیران و بینوایان اخلال به واجب، و از دیگر سوی اخلال به واجب، حرام است، در حالی که ترک «إنْ شاءالله» در این فرض که از سوی انسان مؤمن صورت گیرد، چونان که در این جا چنین است و اکثریت بر این نظرند، با این کیفر تناسب دارد که موفق به برداشت محصول در آن زمانی که تعیین کرده اند نشوند، نه آن که همه محصولشان بسوزد و از میان رود.

به هر روی، چون تصمیم گرفتند که بینوایان و ناداران را از میوه باغ خویش محروم سازند

و همه محصول را صبح زود برداشت کنند، در همان زمان که هنوز خواب بودند عذاب خداوند فرود آمد و همه باغ را سوزاند و تمامی درختان خرما و انگور را در هم نوردید،

چونان که خداوند فرمود: «فَطَافَ عَلَيْها طائِفٌ مِنْ رَبِّکَ وَ هُمْ نائِمُونَ* فَأَصْبَحَتْ کالصَّرِيم»؛ در حالی که خواب بودند عذابی از خداوند بر آن باغ گذشت و بناگه آن باغ از شدت سوختگی و

سیاهی به سان شبی تیره و تار شد. «فَتَنَادَوْا مُصْبِحِينَ أَنِ اغْدُوا عَلَى حَرْثِکُمْ إنْ کُنْتُمْ صَارِمِينَ»؛ صبحگاهان همدیگر را خواندند که اگر آهنگ چیدن محصول دارید به کشتزار خویش روید. «فَانْطَلَقُوا وَ هُمْ يَتَخَافَتُونَ أَنْ لَا يَدْخُلَنَّهَا الْيَوْمَ عَلَيکُمْ مِسْکِينٌ»؛ پس روانه شدند، در حالی که با خود می گفتند: امروز هیچ بینوایی به باغ در نخواهد آمد. «وَ غَدَوْا عَلَى حَرْدٍ قادِرِينَ»؛ شتابان آهنگ باغشان کردند، در حالی که به نظر خود آماده برداشت محصول بودند. «حرد» به معنای

آهنگ و شتاب است. گفته می شود: «حرد، یحرد» – از باب ضرب یضرب – به هنگامی که کسی آهنگ چیزی یا جایی کرده و بدان روی آورده باشد.

«فَلَمّا رَأَوْها» چون باغ را دیدند که به سان شبی تاریک سوخته است، گمان کردند راه را اشتباه آمدند، ونخست گفتند: «اِنّالَضالُّونَ» ما راه باغ خود را گم کرده ایم و این آن باغ نیست. اما چون درنگ کردند و حقیقت را یافتند از آن گفته نخست بر گشتند و گفتند: راه را گم نکرده ایم،

«بَلْ نَحْنُ مَحْرُومُون»، بلکه ما به سبب آن که آهنگ محروم کردن ناداران داشتیم اکنون خود از نعمت این باغ محروم شده ایم.

«قالَ اَوْسَطُهُمْ اَلَمْ اَقُلْ لَکُمْ لَوْلاـ تُسَبِّحُونَ»؛ درست اندیش ترینشان خیر خواهی و راهنمایی پیشین خود به آنان را که از پذیرفتنش سر باز زده بودند به ایشان یادآور گردید. معنای واژه «لَوْلا تُسَبِّحُونَ» در این جا آن است که چرا از نیت نا پاکی که داشتید به درگاه خداوند توبه نمی آورید و از او آمرزش نمی طلبید، چونان که عبارت بعدی آیه گواه همین تفسیر است، آنجا

که از زبان همین گروه آمده است که گفتند: «سُبْحَانَ رَبِّنَا إنّا کُنَّا ظالِمِینَ». آنان با این سخن خداوند را در همه کرده ها، بویژه در آنچه با ایشان کرده بود از هر ستمی پیراسته دانستند و زبان به این اعتراف گشودند که در تصمیم گیری خود برای محروم کردن ناداران از محصول باغ در پی آزمندیهای خویش رفته و بر خود ستم روا داشته اند. پس از آن به نکوهش و سرزنش یکدیگر بر کاری که کرده بودند پرداختند؛ چه، برخی پیشنهاد داده، برخی آن را تأیید

کرده، برخی نسبت به آن سکوت نموده و برخی هم آن را محکوم کرده بودند.

به هر روی، آنان هیچ پاسخی به یکدیگر ندادند جز این که گفتند: ما همه از حدود الهی تجاوز کرده ایم، «عَسَی رَبُّنَا أَنْ یُبْدِلَنَا خَیْراً مِنْهَا إنَّا إلَی رَبِّنَا رَاغِبُونَ»(۱)؛امید است پروردگارمان به جای این بهتری به ما دهد، ما به خداوند خویش امید داریم. سپس فرمود: «کَذلِکَ الْعَذابُ»؛ چنین است که عذاب خداوند هر کس را که با فرمان او مخالفت کند، در ادای حق او بخل ورزد، و در برابر نعمت او ناسپاسی روا دارد در برخواهد گرفت. «وَلَعَذَابُ الآخِرَهِ أَکْبَر، لَوْ کانُوا یَعْلَمُون»؛ و البته کیفر آخرت از این هم سخت تر است، اگر که می دانستند.

دلالت داستان بر حرمت حیله

دلالت آیه بر حرمت حیله از این جاست که چون صاحبان آن باغ به کمک حیله ای که مانع انجامیدن سبب به حکم خاص خود می شد بر آن شدند که بینوایان را از محصول باغ بی بهره

سازند خداوند آنان را به سوزاندن باغشان کیفر داد، و سپس نیز فرمود: «و عذاب آخرت بزرگتر است اگر که بدانند». بدین ترتیب خداوند برای آنان کیفر دنیوی و اخروی را در کنار

هم آورد، و این جز یک گناه بزرگ نبود. اینک شرح حیله ای که آنان پرداختند: محصولهای باغ به حکم شرع سبب این است که فقیران و تهیدستان سهمی را از آن ببرند، مشروط بر این که

در هنگام برداشت در آنجا حضور داشته باشند. حیله ای که صاحبان باغ به کار بستند این بود که با برداشت محصول در زمانی که عادتاً فقیران حضور ندارند شرط حکم را از میان بردارند

و با از میان برداشتن شرط حکم مانع آن شوند که سبب، حکم شرعی خاص خود را در پی

۱- از قتاده در باره صاحبان این باغ پرسیدند که آیا آنان بهشتی اند یا دوزخی، وی در پاسخ گفت: مرا به رنج و تکلف انداخته اید. از حسن بصری روایت شده است که گفت: نمی دانم این گفته صاحبان باغ که «اِنّا اِلی رَبِّنا راغِبُون» از سر ایمان بود یا از آن باب که چون مشرکان گرفتار آیند بر زبان آورند. وی به همین دلیل درباره این گروه هیچ نظری قاطع ابراز نکرد. به هر روی بیشتر عالمان بر این نظرند که آنان سپس توبه کردند و اخلاص نشان دادند.

آورد. خداونـد نیز بـا پیش آوردن واژگونه هـدف و خواسـته صاحبان باغ، آنان را کیفر داد، و عـذابی بر آن باغ نازل گشت و باغ چونان سوخت که به سان سنگی سیاه شد. نکته اینجاست که

اگر سهم تهیدستان از محصول در هنگام برداشت یک حق مستحب است و با این وجود گریز از آن به کمک حیله کیفر دارد، گریز از حق واجب به کمک حیله می بایست کیفری بزرگتر داشته باشد. اگر هم آن سـهم یک «حق واجب» باشد - که ظاهر کیفر دادن صاحبان باغ به سبب

ادا نکردن این حق بر همین دلالت دارد - مطلوب مـا یعنی حرمت حیله ورزیـدن برای اسـقاط حقوق الهی یـا حقوق مردمـان ثابت است. اگر بگویید شرطی که آنان قصد از میان برداشتنش را

کرده بودند چه نوع شـرطی است: شـرط عادی است تا از میان بردنش مانع گرفتن حق شود و نه مانع اسـتحقاق یا شرط شرعی است تا زوالش مانع از اصل اسـتحقاق باشد؟ پاسخ خواهید شـنید که هر دوی اینها احتمال دارد و هر کدام هم که باشد دلالت آیه بر حرمت حیله را از میان نمی برد؛ چه اگر بگوییم ازمیان بردن شرط از باب تحصیل مانع عادی است نتیجه آن می شود

که کیفر، بر تحصـیل همان مانع شـرعی است که هدف از آن همانند هدفی است که در تحصـیل مانع شـرعی تعقیب می شود؛ چه در هر دوی اینها هدف، دست یافتن به چیزی است که موجب محرومیت تهیدستان از محصول باغ شود، بلکه حکم به لزوم کیفر اولویت نیز دارد، چرا که مانع عادی هم مانع استحقاق است و هـم مانع گرفتن آن سهم. اگر هم بگوییم از میان

بردن شـرط از باب تحصـیل مانع شـرعی است، باز مطلوب ما ثابت است و آن این که خداونـد صاحبان باغ را به سـبب محروم کردن تهیدستان از حقوق خود به کمک حیله کیفر داده است.

پوشیده نماند که اصل برداشت کردن محصول در هر زمان که صاحبش بخواهد، عملی مباح است. اما از آن روی که در اینجا صاحبان باغ خواسته اند برداشت در آغاز صبح وسیله ای

برای محروم ساختن تهیدسـتان از سـهم خود شود خداوند آنان را به سوزاندن محصولشان کیفر داده و سـپس فرموده است: «و البته عذاب آخرت بزرگتر است، اگر که می دانستند». این،

خود دلیـل است بر آن که کمـک جسـتن از یـک سـبب بظاهر مشـروع برای رسـیدن به خواسـته هایی نا جایز همچون اسـقاط واجبات یا انجام محرمات و یا به بازی گرفتن شریعت او

کاری حرام می باشد و همان حکم حرمت و استحقاق کیفر که برای هدف هست به وسیله نیز سرایت می کند. این برداشت ما از آیه است و البته خداوند خود به حقیقت امور آگاه است.(۱)

۱- این یکی از اسـتوارترین دلایلی است که مؤلف از قرآن آورده است؛ چرا که آخرین حرف جایز شمرندگان حیله آن است

که ما موضوع تکلیف را از میان می بریم و از میان بردن موضوع یا از میان بردن شرط موضوع یا شرط تکلیف کاری ناشایست و حرام نیست. اما این دلیل ممنوعیت را روی خود از میان بردن موضوع یا از میان بردن شرط می برد و البته این برداشتی است که به کمک دیگر ادله ای که در فصل بعد خواهد آمد و همچنین به کمک قواعد کلی شرعی که از حقیقت فلسفه فقه و هدف تشریع احکام، بویژه در معاملات، پرده برمی دارد نادرست و ضعیف نمی نماید. - م.

۱۳ : حرمت کم فروشی به کمک حیله

خداوند فرماید:

«وَیْلٌ لِلْمُطَفِّفینَ* الَّذِینَ إِذَا اکْتَالُوا عَلَی النَّاسِ یَسْتَوْفُونَ* وَ إِذَا کَالُوهُمْ أَوْ وَزَنُوهُمْ یُخْسِرُونَ* أَلَا یَظُنّ أُولئِکَ أَنَّهُمْ مَبْعُوثُونَ* لِیَوْمٍ عَظِیمٍ* یَوْمَ یَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ العَالَمِینَ».(۱)

شرح چکیده ای در باره آیه ها

مردمان مدینه تا پیش از آمدن پیامبر خدا صلی الله علیه و آله به این شهر وزن و پیمانه را دستخوش بازی قرار می دادند و چون چیزی برای خریدن به پیمانه یا وزن می سنجیدند بر وزن و پیمانه می افزودند و بهایی بیش از آنچه حقشان بود می ستاندند و چون حقی از دیگران را به پیمانه و وزن به آنان می دادند از وزن و پیمانه می کاستند. آنان در این کاستن و افزودن شیوه های پنهان گوناگونی داشتند که صاحب حق نمی توانست به آنها پی ببرد. از آنجا که این کار ستم و تجاوز

و تلبیس و نیرنگ و خوردن مال دیگران بناروا بود خداوند انجام دهندگانش را به کیفر آن

جهان تهدید کرد و فرمود: «وای بر کم فروشان... .» نسائی و ابن ماجه به سندی صحیح از ابن عباس نقل کرده اند که چون پیامبر صلی الله علیه و آله به مدینه آمد مردمان مدینه از کم فروشترین کسان بودند؛ پس خداوند این آیات را نازل کرد که «وَیْلٌ لِلْمُطَفِّفِینَ» و پس از آن به نکویی و درستی پیمانه کردند. سدی می گوید: در مدینه مردی بود که او را ابوجهینه می خواندند. او دو پیمانه داشت، به پیمانه کاملتر می ستاند و به پیمانه کمتر می داد، پس این آیه نازل شد.(۲)

«ویل» که در این آیه از آن سخن می گوید به معنای خسرت بزرگ و عذاب دردناک است. بسیاری از مفسران هم بر این نظرند که ویل نام وادیی بسیار ژرف در دوزخ است. کسانی که

ویل را چنین تفسیر کرده اند مقصودشان آن نیست که این واژه اساساً برای چنان معنایی

۱- مطففین/ ۱ - ۶: وای بر کم فروشان؛ آنان که چون از مردم پیمانه ستانند کامل گیرند و چون برای مردم پیمانه یا وزن کنند کم دهند، آیا گمان ندارند که در روزی بزرگ برانگیخته شوند؟ روزی که مردم همه در پیشگاه خداوند به پای می خیزند.

۲- ر . ك : سیوطی ، الدر المنثور ، ج۶ ، ص ۳۲۳ و ۳۲۴ . - م.

قرارداد شده است، بلکه مقصودشان این است که مراد از ویل در این آیه دوزخ است. گواه این برداشت روایتی است که احمد و ترمذی از ابوسعید نقل کرده اند که رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود:

ویل و ادیی در دوزخ است که کافران را بدان افکنند و آنان پیش از رسیدن به ژرفایش چهل

پاییز در راه باشند. تطفیف به معنای کم دادن در پیمانه و وزن، به کمک نیرنگ است. و مطفف

نیز کسی است که در دادن و ستاندن چنین می کند. از آن روی کسی که زمانی پیمانه ناقص می دهد و زمانی دیگر آن را پر می کند یا بر آن می افزاید «مطفف» نامیده شده که توانگری را به چیزی «طفیف» یعنی بی مقدار و اندک می جوید، و آن همان اندکی است که در هنگام دادن کالا از آن می کاهد و در هنگام ستاندن بر آن می افزاید. وصف کم فروشان در آیات قرآن چنین آمده است «الَّذِينَ إِذَا اكْتَالوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفونَ»؛ آنان که چون برای خرید از مردم چیزی را پیمانه می کنند کامل می ستانند. به قرینه جمله بعد وزن و پیمانه در حکم همند. از این روی در این آیه تنها از پیمانه سخن به میان آمده و ذکر یکی موجب بی نیازی از دیگری شده است، و آن قرینه چنان که زجاج یاد آور گردید، عبارت «وَ إِذَا كَالوهُمْ أَوْ وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ» است.

معنای این دو عبارت این است که کم فروشان در زمان ستاندن حقوق خود حالتی متفاوت با زمان دادن حقوق دیگران دارند؛ اگر بر مردم حقی داشته باشند و بخواهند آن را به وزن و

پیمانه ستانند نه تنها آن را ناقص نمی گیرند بلکه اندکی نیز بیش می گیرند و برای این هدف از حیله ها و شیوهایی پنهانی بهره می جویند که عادتاً کمتر توجهی به آنها می شود. اما اگر کسی حقی بر آنان داشته باشد و بخواهد آن را به وزن و پیمانه ستاند آن حق را ناقص و کمتر از آنچه بایست می دهند، و از این کار خود در پی ثروتمند شدن هستند. استیفای وزن و پیمانه که در این آیه آمده است به معنای کامل و تام ستاندن است، و اگر به وضعی که مردمان پیش از نزول

این آیه داشتند نگریسته شود خواهیم توانست استیفا را در این جا چنین تفسیر کنیم که عبارت

است از گرفتن حق همراه با فزونی به آن مقداری که می خواهند، و به هر حیله و شیوه ای که بر ایشان امکان پذیر می شود؛ برخی از آنان برای خریدن کالا ـ از دیگران پیمانه ای جداگانه که اندکی بیشتر گنجایش داشت به کار می گرفتند و از این طریق بیش از آنچه حقشان بود می ستاندند، برخی آنچه را به پیمانه می سنجیدند می فشردند و برخی دیگر پیمانه را تکان

می دادند تا مقدار بیشتری در پیمانه جای گیرد. بنابر این، معیار و ملاک نکوهش روشن و مفاد نهایی کم فروشی آن است که کسی کمتر بدهد و بیشتر بستاند. اگر از این که آیه درباره کم

فروشانی بدین وصف نازل شده صرف نظر گردد و استیفا به کامل ستاندن حق خود بی زیاده و کم تفسیر شود مدار و معیار نکوهش آن چیزی است که دو جمله عطف گرفته شده بر هم

در بر دارد، و در نتیجه کم فروشی آن خواهد بود که کسی حق خود را از مردمان کامل ستاند [بی زیاده و کم] و حق دیگران را ناقص دهد. از این دو وجه، نخستین آن در نکوهش رساتر است.

در ادامه آیه ها زشتی و نادرستی این نیرنگ و نیز این حقیقت که چنین کاری از باورداران

خدا و روز واپسین سر نمی زند بیان شده است، آنجا که می فرماید: «أَلَا يَظُنُّ أُولَئِكَ أَنَّهُمْ مَبْعُوثُونَ* لِيَوْمٍ عَظِيمٍ* يَوْمَ يَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ العَالَمِينَ»؛ آیا اینان گمان ندارند که در روزی بزرگ بر انگیخته خواهند شد، روزی که مردم در برابر پروردگار جهانیان بر می خیزند؟ چونان

که ز مخشری در کشاف می آورد، انکار و تعجب در آیه، استفاده از واژه ظن، توصیف روز قیامت به روز بزرگ، ایستادن فروتنانه مردم در برابر خداوند، و سرانجام توصیف خداوند به پروردگار جهانیان، همه و همه بیانگر گناه بزرگ و معصیت انبوهی است که در کم فروشی و

هر کار ستم آمیز همانند آن، و در ترک عمل به عدالت و برابری در هر داد و ستد و بلکه در هر گفتار و کردار وجود دارد(۱). این که در این آیه ها کم فروش در جای کسی دانسته شده که قیامت را باور ندارند اعتباری درست است و نمی تواند مورد نزاع و بحث باشد؛ زیرا چگونه

کسی که اندک گمانی به قیامت دارد و به این که در پیشگاه خداوند بر می خیزد و حساب پس

می دهد می تواند خون مردم را بمکد و دارایی آنان را بناروا بخورد؟

این هشداری است که خداوند به کم فروشان می دهد، یعنی آنان که به اندکی حرام راضی شدند. اینک چه می توان گمان داشت درباره آنان که بی هیچ باکی مال خدا یا مال مردمان را بناروا می خورند، و در این راه از قدرت و سلطنت و نفوذ خود و یا از دامن زدن به حیله های

گوناگون بهره می جویند؟ آیا درست است که این گروه نیز در شمار آنانکه در قیامت تردید

دارند شمرده شوند؟ و آیا می توان آنان را به رغم آنچه به زبان می گویند و ادعای ایمان دارند در ردیف کسانی جای داد که دست کم گمان برترشان به قیامت است یا به این حقیقت یقین دارند.

گواهی آیه ها بر حرمت حیله

خداوند کم فروشان را نکوهیده و وعده عذابی سخت و دردناک به آنان داده و آنان را در جای کسانی نهاده است که به بر پا شدن قیامت عقیده ای ندارند. این در حالی است که حقیقت

۱- ر.ك: زمخشری، ابوالقاسم محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق التنزيل، ج۴، ص ۲۳۰. - م.

کم فروشی کاستن از پیمانه و اندازه و وزن به کمک حیله و نیرنگ است، حیله و نیرنگی که ظاهرش کامل دادن حقوق دیگران است و باطنش ناقص دادن و از آن کاستن. این ستمی است که بر استیفا کننده روا داشته می شود و بدین ترتیب مال او بناروا خورده می شود. در هنگام

ستاندن حق از دیگران نیز ظاهر کار کم فروشان گرفتن حق خود بدون هیچ زیاده و باطنش ستاندنی با زیاده است و این نیز ستمی است بر آن که کالا از او ستانده می شود و نیرنگی است در برابر او.

این نیرنگ هم از نظر وسیله و هم از نظر هدف نامشروع و گناه آلود است؛ از نظر هدف از

این روی که آنچه از این کار خواسته می شود ستم ورزیدن و خوردن مال مردم بنارواست؛ و از نظر وسیله نیز از آن روی که آنچه شخص انجام می دهد به بازی گرفتن وزن و پیمانه ای است

که خداوند برای بر پایی عدالت میان مردم نهاده است و خواسته که هیچ کس با به کاربستنش

در غیر آنچه برایش نهاده شده بر دیگری ستم و تجاوز روا ندارد. آنان که چنین حیله ای

ورزیدند وزن و پیمانه را وسیله نیرنگ خود و ابزاری برای ستم ورزیدن به دیگران قرار دادند.

خداوند قوم شعیب را به کیفر همین گناه هلاک کرد، و پیامبر خدا حضرت محمد صلی الله علیه و آله نیز امت خویش را از این بر حذر داشت که مباد آنچه به قوم شعیب رسیده است به آنان هم برسد؛ بنابر

روایتی که ترمذی آورده است آن حضرت به ترازوداران و پیمانه داران فرمود: «انکم قد ولیتم

امراً فیه هلکت الامم السالفه قبلکم»(۱)؛ و در حدیث ابن عمر که بیهقی و دیگران آن را نقل کرده اند نیز فرمود: «و ما بخس قوم المکیال و المیزان الّا اخذوا بالسنین و شده المؤنه و جورالسطان»(۲). چونان که ظاهر است کیفری که در این روایت از آن سخن به میان آمده نقیض هدف است.

مردمان از دیر باز برای کم دادن حق دیگران به طرق گوناگونی حیله می کردند که همه آنها به حکم ادله ای که گذشت حرام است. همین گونه است، بلکه روشنتر، هنگامی که احکام دین

و شریعت الهی به بازی گرفته شود، یعنی احکامی که خداوند آنها را برای منافع دنیوی و

۱- شما به کاری گمارده شده اید که امتهای پیشین در همان هلاک شدند. - ر.ک: ترمذی، کتاب البیوع، باب۹.

۲- هیچ مردمی در پیمانه و وزن کم فروشی نکنند مگر آن که خداوند آنان را به قحطی و سختی زندگی و ستم پادشاه گرفتار

سازد. ترمذی در کتاب البیوع سنن خود حدیثی نزدیک به این مضمون آورده است و آن این که «ما نقص قوم المکیال و المیزان الا قطع عنهم الرزق». رک.: سنن ترمذی، کتاب البیوع، باب ۹.

اخروی بندگان و برای بر پایی عدالت در میان آنان و دور کردن ستم و تجاوز و پاک شدن روح و روان و دلهای مردمان نهاده است، وسیله ای برای حلال کردن حرام و اسقاط واجب و از میان بردن حقوق الهی و حقوق آدمیان قرار گیرد.(۱)

آنچه گذشت دسته ای از آیات قرآنی بود که بر حرمت حیله های ناسازگار با هدفهای شارع دلالت داشت، و همین آیات ما را از دیگر آیه های مشابه با خبر می کند. با بیان این آیات فصل دوم نیز به پایان می رسد. الحمدلله رب العالمین.

ص:۱۴۴

۱- به گمان مترجم باز هم مؤلف در استدلال به این آیه همانند برخی از دیگر آیات دو مسأله را به هم در آمیخته است: نیرنگ با مردمان و خوردن حقوق آنان، و بهره جستن از سعه ای که در دلیل شرعی است. مترجم با این دیدگاه مؤلف مخالفتی نمی کند که بهره جستن از این سعه یا همان که به نام حیله در این کتاب مورد بحث قرار گرفته در بسیاری از موارد به نقض هدف شارع از تشریع حکم و به دیگر سخن به نقض فلسفه فقه می انجامد، اما با این مخالف است که ادله حاکی از حرمت نیرنگ با مردمان برای دلالت بر حرمت بهره جستن از سعه ادله آورده شود. به هر روی برخی از آیاتی که مؤلف در این فصل آورده است، همانند آیه داستان صاحبان باغ یا داستان صید در روز شنبه، بخوبی می تواند دلیل یا دست کم مؤیدی بر مدعای مؤلف باشد، اما برخی دیگر تنها حیله با مردمان را حرام می کند و این چیزی غیر از حیله ای است که موضوع بحث کتاب حاضر است. - م.)

فصل سوم: دلالت سنت بر حرمت حیله هایی که بااهداف شرع در تناقض است

اشاره

حدیثهایی که درباره حرمت این گونه حیله ها رسیده فراوان است. این حدیثها گرچه خبر واحدند و ممکن است در ثبوت، یا دلالت، یا هر دوی آنها تردید و گمان عارض گردد، اما مجموع آنها موجب قطع به ثبوت و همچنین دلالتشان می شود. بدین سان این حدیثهای فراوان

که در ابواب مختلف فقه پراکنده است حکم نص قطع آور را به خود می گیرد که به یقین از

تحریم این گونه حیله ها خبر می دهد. محققان اصولی، همچون شاطبی در الموافقات، چنین

بیان کرده اند که عموم همان گونه که به صیغه ثابت می شود به استقراء جزئیات مختلف در

بابهای پراکنده نیز تحقق می یابد؛ اگر این استقراء کامل باشد، همانند آنچه در مسائل حیله هست، عمومی که از آن استفاده می شود حکم را به صورت یقینی و قطعی می رساند، و گرنه به صورت ظنی. این همه درجایی است که جزئیات مختلف هر کدام خاص مورد خود باشند، اما اگر بتوان از همه یا بیشتر آن احادیث جزئی از طریق عبارت(۱)، دلالت(۲) و یاقیاس(۳)، عموم

۱- «عبارت» اصطلاحی ویژه حنفیه است و به معنای دلالت روشن و خود به خودی بی واسطه لفظ بر حکمی که کلام اصالتاً یا تبعاً برای آن آورده شده است.

۲- «دلالت» نیز در این جا به معنای خاص نزد حنفیه و در برابر «عبارت» به کار رفته و مقصود از آن دلالت لفظ بر حکمی است که قصد از آوردن لفظ رساندن آن نمی باشد، اما لازمه حکمی است که کلام برای بیان آن آورده شده است، ولی از هر جهت هم ظاهر نیست. این دو اصطلاح در نزد حنفیه برابر نهاده منطوق و مفهوم در نزد جمهور است. حنفیه می گویند: دلالت یک دلیل نقلی مبتنی بر حکم، یا به خود لفظ است یا نه. در صورت نخست اگر این دلالت مقصود از لفظ هم باشد «عبارت نص» نامیده می شود و اگر نه «اشاره نص». در صورت دوم هم اگر دلالت به واسطه لغت از لفظ فهمیده شود «دلالت نص» نامیده می شود و اگر به واسطه شرع فهمیده شود «دلالت اقتضا». ر.ک: زلمی، مصطفی ابراهیم، خاستگاههای اختلاف در فقه مذاهب، ص ۱۷۵ و ۱۷۶. - م.

۳- قیاس عبارت است از الحاق موضوعی به موضوعی دیگر از نظر حکم شرعی به دلیل یگانگی علت آن دو، تعریف دیگری هم که آورده اند چنین است، قیاس عبارت است از حکم بر معلولی همانند حکمی که برای معلول دیگری ثابت است، به واسطه اشتراک آن دو در علت حکم. این دو تعریف از آن اهل سنت است و البته تعاریف دیگری جز این نیز آورده اند. از دیدگاه برخی از علمای اصولی امامی نیز قیاس عبارت است از سرایت دادن یک حکم از موضوعی به موضوع دیگر که مشابه آن است. ر.ک: جناتی، محمد ابراهیم، منابع اجتهاد در دیدگاه مذاهب اسلامی، ص ۲۵۴ - ۲۵۹ - م.

برداشت کرد، آن سان که در باب حیله چنین برداشتی امکان پـذیر است، در چنین صورتی بیگمان عموم از دو طریق به دسـت می آید و یقین به دلالت آنها از دو جنبه استفاده می شود.

اینک برخی از احادیثی را می آوریم که بر حرمت حیله هایی که بنیان احکام شرع را زیر ورو می کند دلالت دارد:

۱ : این که معیار در عبادات و عادات نیت شخص است

از عمر بن خطاب روایت شده است که گفت: از پیامبر خدا صلی الله علیه و آله شنیدم: «اِنَّما الْاَعْمالُ بِالنّیّاتِ و اِنّما لِکُلّ اْمرِی ءٍ مـانَوی فَمَنْ کَانَتْ هِجْرَتُهُ اِلَی اللّهِ وَ رَسُولِه فَهِجْرَتُهُ اِلَی اللّهِ وَ رَسُولِه وَ مَنْ کانَتْ هِجْرَتُهُ اِلیَ دُنْیا یُصیبُها اَوامْرَأَهٍ یَنْکِحُها فَهِجْرَتُهُ اِلیَ ماهاجَرَاِلْیهِ)(۱) - حدیث مورد اتفاق است.

جایگاه حدیث و آنچه درباره سببش گفته اند

احمد و دیگران گفته اند: بنیان اسلام بر سه حدیث است: حدیث عمر (اِنَّما الْاَعْمالُ

ص:۱۴۶

۱- عملهـا بـه نیّت اسـت، و هر کس را آن چیزی اسـت که نیّت کرده است؛ هر که هجرتش به سـوی خـدا و رسـول او بـوده، هجرتش به خـدا و رسـول اوست، و هر که هجرتش به سـوی دنیـایی بـوده است که بـدان رسـد یـا زنی که بـا او همسـر شـود، هجرتش به همان چیزی است که آهنگ آن کرده است. ر.ک: سنن ترمذی، کتاب فضائل الجهاد، باب ۱۶.

بِالنّیاتِ)، حدیث عایشه (مَنْ اَحْدَثَ فی اَمْرِنا هذا مالَیْسَ مِنْهُ فَهُوَرَدٌ(۱)) ، و حدیث نعمان

بن بشیر (اَلْحَلالُ بَیِّنٌ وَ الْحَرَامُ بَیِّنٌ(۲)). توجیه سخن احمد آن که همه دین به سه چیز بر می گردد: انجام آنچه بدان امر شده است، ترک آنچه ممنوع شده است، و خودداری ورزیدن از

آنچه مشتبه است و این چیزی است که حدیث نعمان بن منذر آن را در بر دارد، که این خود به دو اصل کامل می شود: یکی آن که عمل در ظاهر خود موافق سنت باشد، یعنی همان که حدیث عایشه از آن سخن می گوید؛ و دیگری آن که در باطن عمل، هدف از آن خداوند و خشنودی او باشد، یعنی همان که حدیث عمر در بردارد.

نزد عالمان چنین مشهور است که سبب این فرموده رسول خدا صلی الله علیه و آله آن است که مردی از مکه به مدینه هجرت کرد. اما نه بدان هدف که فضیلت هجرت را فراچنگ آورد، بلکه بدان هدف که با زنی به نام ام قیس ازدواج کند. پیامبر صلی الله علیه و آله به او خبر داد که تنها بهره او از هجرتش همان چیزی است که در سر پرورانده و در دل نهان داشته است، نه آنچه آشکار ساخته و از آن سخن رانده است. گفته اند: از همین روی در این حدیث از میان همه هدفهای دنیایی تنها از

زن نام برده شده است. این داستان را سعید بن منصور از عبدالله بن مسعود چنین نقل می کند

که هر کس در پی هر چه هجرت کند همان از آنِ اوست. مردی بدان هدف هجرت کرد که با زنی به نام ام قیس ازدواج کند و به همین سبب او را مهاجر ام قیس می خواندند. طبرانی همین خبر را به طریق دیگری چنین روایت کرده است: مردی در میان ما بود که به خواستگاری زنی

به نام ام قیس رفت. آن زن از پذیرش این خواسته سرباز زد مگر این که وی هجرت کند. مرد

نیز هجرت گزید و پس از آن با این زن ازدواج کرد. ما از آن پس او را مهاجر ام قیس می نامیدیم. حافظ ابن حجر در فتح الباری می گوید: این سند به شرط شیخین(۳) صحیح است

۱- هر که در این آیین ما چیزی بدعت گذارد که از آن نیست، آنچه آورده مردود است . ر.ک: صحیح بخاری ، کتاب الصلح ، باب ۵ .

۲- حلالِ روشنی است و حرامِ روشنی، و شبهه هایی میان این دو ... ر.ک. : صحیح بخاری، کتاب الایمان ، باب ۳۹.

۳- اصطلاح به شرط شیخین یعنی آن که حدیث دارای شروط معتبر نزد مسلم و بخاری باشد، هر چند آن دو آن را در صحیح خود نیاورده باشند. یادآور می شویم حدیث صحیح نزد اهل سنت دارای هفت رتبه است، بدین ترتیب : ۱ – حدیثی که مورد اتفاق بخاری و مسلم است ۲ – حدیثی که فقط بخاری آن را نقل کرده است ۳- حدیثی که تنها مسلم آن را نقل کرده است ۴ – حدیثی که دارای شروط صحتِ معتبر نزد بخاری و مسلم است، هر چند آن را نقل نکرده باشند ۵ – حدیثی که تنها از شروط صحت نزد بخاری برخوردار است ۶ – حدیثی که تنها از شروط صحت نزد مسلم برخوردار است ۷- حدیثی که دیگر

پیشوایان روایت به صحت آن حکم کرده اند. ر.ک : صحیحی عالم، علوم الحدیث و مصطلعه ، ص ۱۵۵ - م .

ولی در آن نیامده که حدیث «انّما الاعمال» به چنین سببی صادر شده است، و من در هیچ یک از طرق (نقل این روایت) چیزی ندیده ام که تصریح به این نکته را اقتضا کند.(۱) حافظ ابن رجب نیز در جامع العلوم و الحکم همین گونه سخنی اظهار داشته است.(۲)

به هر روی، چه آن ماجرا سبب صدور حدیث باشد و چه نباشد، حدیث بر نکوهش کسی دلالت دارد که زنی را در قالب هجرتی خالصانه می جوید. اما آن که در کنار هجرت زنی را نیز بخواهد، و یا تنها هدفش ازدواج است ولی به هجرت نیز تظاهر نمی کند، بر همان قصد هجرت و یا ازدواجش ثواب داده می شود، اما نه به اندازه کسی که از هجرت خود هدفی جز این مهم ندارد، چه ازدواج کار مباحی است که اگر هدف شخص از آن تقرب به خداوند باشد،

همانند آن که بخواهد خود را از حرام حفظ کند، بر آن پاداش هم داده می شود. یکی از نمونه های ضمیمه کردن خواسته مباح به قصد قربت آن چیزی است که در ماجرای مسلمان شدن ابوطلحه رخ داده است. نسائی از انس روایت می کند که: ابوطلحه خواستگار ام سلیم بود

و اسلام مهر میان آن دو. بدین گونه که ام سلیم پیش از ابوطلحه اسلام آورد و پس از آن که ابوطلحه از او خواستگاری کرد وی گفت: من اسلام آورده ام. اینک اگر تو اسلام آوری با تو همسر می شوم. پس ابوطلحه اسلام آورد و ام سلیم زن او شد. ابن حجر در فتح الباری می گوید: این حدیث چنین تفسیر می شود که وی [ابوطلحه] به اسلام علاقه مند شد و از سر همین علاقه به اسلام گروید ولی در کنار آن ازدواج مباحی را نیز خواست. او بدین ترتیب

حکم کسی را یافت که از روزه خود همراه عبادت، تقویت اراده را قصد کند، یا با طواف خود

در کنار عبادت، همراهی با بدهکار را نیت کند.(۳)

تفسیر حدیث

پس از آن که جایگاه حدیث و آنچه را که درباره سبب صدورش گفته شده است بیان داشتیم، اینک بجاست به شرح حدیث بپردازیم.

۱- عسقلانی، ابن حجر، فتح الباری، ج ۱، ص ۷.
۲- ابن رجب، جامع العلوم و الحکم، ص ۹.
۳- عسقلانی، ابن حجر، فتح الباری، ج ۱، ص ۱۳.

این که فرموده: «انما الاعمال بالنیات ولکل امری ء مانوی» دو قاعده مهم دینی را بیان می کند. جمله نخست می رساند که عمل به نیت اعتبار می یابد و تابع آن است؛ کار با نیّت

خوب نیک می شود و با نیّت بد تباه، چونان که کیفر و سزانیز براساس همین نیّت است. بنابر

این مفاد جمله نخست بیان یک قاعده کلی است. جمله دوم نیز که خود قاعده کلی دیگری است از آنچه نیت برای شخص نیت کننده در پی دارد همچون پذیرفته شدن یا پذیرفته نشدن،

پاداش یا کیفر، و بالاخره صحت یا فساد خبر می دهد و این قاعده مسائل بسیاری را در بر

می گیرد. از همین روی این حدیث را با اهمیت دانسته اند. اگر در برابر این حدیث در موردی

دلیلی از خارج برسد که اثبات کند آنچه شخص نیت کرده برایش حاصل نمی شود، یا آنچه نیت نکرده برایش حاصل می گردد به همان دلیل خارجی عمل می شود و آن دلیل عموم این حدیث را تخصیص می زند.

بیضاوی می گوید:

نیت عبارت است از توجه یافتن دل به سوی آنچه که آن را موافق هدفی می یابد از قبیل به دست آوردن منفعت و دفع ضرر در زمان حاضر یا در آینده. شرع این واژه را به اراده ای اختصاص داده است که متوجه فعل شود و هدف از آن خواستن خشنودی خداوند و امتثال حکم او باشد. در حدیث «انما الاعمال» نیت به معنای لغوی آن یعنی همان قصد و اراده تفسیر می شود تا بدرستی بتواند بر آنچه در پی اش آمده است منطبق گردد و مهاجر به آن که هجرتش به سوی فلان چیز است و آن که هجرتش به سوی فلان چیز دیگر تقسیم شود؛ چه تقسیمی که در اینجا آمده شرح جزئیات چیزی است که به اجمال و کلیت بیان شده، و استنباط مقصود است که از آنچه بنیاد نهاده، اراده شده است.

ظاهر این حدیث را نتوان گرفت؛ زیرا[عبارت «انما الاعمال بالنیات» فعل بدون عمل را نفی می کند و این در حالی است که] اصل فعل در واقع منتفی نیست؛ چه به حکم حسّ و بروشنی معلوم است که بدون نیّت هم فعل وجود دارد. بنابر این می بایست برای صدق سخن،

چیزی در تقدیر گرفت. در این باره که چه چیزی در این جا در تقدیر است سه نظر وجود دارد:

– گفته شده مقصود «انما صحه الاعمال بالنیات» یا چیزی هم معنای آن است، از آن روی که عبارتِ بدون تقدیر بر نفی ذات فعل تصریح می کند و به تبع آن بر نفی همه صفات دلالت

دارد. اکنون که دلیل از دلالت این عبارت بر نفی ذات جلوگیری می کند، دلالتش بر نفی صفات

بر جای می ماند.

- گفته شده مراد «انما ثواب الاعمال بالنیات» یا چیزی نزدیک به این معناست و برای این نظر دو مرجّح آورده اند:

یکی آن که باتفاق همگان، ثواب به واسطه نیت ثابت است؛ چه در عبادات و عادات ثوابی بدون نیت وجود ندارد، و بنابر این اگر صحت نیز در این عبارت اراده شود عموم مقتضی را

می طلبد(۱)، در حالی که در اصول ثابت شده که چنین چیزی جایز نیست.

دیگری آن که اگر ثواب در تقدیر گرفته شود کلام بر عموم خود در تمامی اعمال باقی می ماند، زیرا در همه اعمال هیچ ثوابی بدون نیت قربت وجود ندارد، بر خلاف صحت که تصور آن بدون نیت نیز ممکن است، همانند صحت درباب بیع و نکاح.

- بالاخره سومین نظر آن است که «انما اعتبار الاعمال بالنیات» اعتبار عمل به نیت است و عمل تابعی از نیت است و به ترازوی نیت سنجیده می شود و به دیگر سخن هر عملی در

۱- مقتضی چیزی است که صدق کلام یا صحت عقلی یا شرعی آن تقدیرش را ایجاب می کند. حال اگر چند مفهوم متفاوت که معنای کلام بسته به آنها تغییر می کند برای تقدیر گرفته شدن در چنین کلامی شایستگی داشته باشند و قرینه ای هم بر تعیین یکی از این مفاهیم وجود نداشته باشد تعیین و تشخیص آن محل اختلاف است. در چنین فرضی که مقتضی می تواند افرادی متفاوت باشد دیدگاههای گوناگونی از سوی عالمان اتخاذ شده و همین تفاوت دیدگاه در بسیاری از فروع و احکام فقهی اثر گذاشته است.علت این تفاوت دیدگاه هم اختلاف در این باره است که آیا مقتضی در چنین فرضی عموم دارد یا نه. در این خصوص سه نظر هست: ۱ - گروهی بر این شده اند که مقتضی عام تفسیر می شود و هر چه را تقدیرش ممکن است در بر می گیرد. برخی از شافعیه و حنفیه این دیدگاه را به شافعی نسبت داده اند. ۲ - برخی از حنفیه و بسیاری از دیگران بر آن شده اند که مقتضی عمومیت ندارد، بلکه آنچه دلیل بر مطلوبیت آن گواهی می دهد در تقدیر گرفته می شود و اگر هم دلیلی وجود نداشت که نشان دهد معنا و مقتضای معین و مشخص مورد نظر است کلام مجمل خواهد شد. ۳ - گروهی بر این باور شده اند که مقتضی حمل بر همان حکمی می شود که مورد اختلاف است. جز این مورد، بقیه به اجماع روشن است. مؤلف از کسانی است که دیدگاه دوم را برگزیده و از همین روی است که می گوید: در اصول ثابت شده که عموم مقتضی جایز نیست. البته کسانی که این عموم را جایز نمی دانند برای خود دلایلی دارند که در اصول به آنها پرداخته شده است. برای اطلاع بیشتر رجوع شود به خاستگاههای اختلاف در فقه مذاهب، ص ۱۸۴ - ۱۹۱. - م.

همان رتبه است که نیت و انگیزه اش در آن رتبه جای دارد؛ اگر نیت خوب باشد عمل نیز خوب است، اگر بد باشد عمل نیز بد، اگر بلند باشد عمل نیز بلند، و اگر بی مقدار و پست باشد عمل نیز پست.

از میان سه نظریه، همین قویترین و پسندیده ترین است و از دیدگاه ما نیز به پذیرش سزاوراتر. تفسیر حدیث با چنین تقدیری همان چیزی است که در نخستین برخورد به ذهن انسان تبادر می کند، و با تفریعی که پس از این اصل کلی آمده است سازگاری دارد و حدیث را افقی گسترده و دامنه ای بسیار می دهد و بدین سان، چونان که از شافعی روایت شده است در

هفتاد باب از ابواب فقه به کار می آید و افزون بر این، دو نظریه پیشتر نیز در آن می گنجد؛ چه، بنابر نظریه اخیر معنای جمله آن است که اعمال از نظر پذیرفته شدن یا پذیرفته نشدن، پاداش

یا کیفر، صحت یا فساد، ستایش یا نکوهش، و حسن یا قبح تابع نیت هستند.

شیوه عمل بخاری در صحیح خود بر همین دیدگاه دلالت می کند، و بسیاری از محققان از جمله سراج الدین بلقینی همین را برگزیده اند. شاگرد سراج الدین، حافظ ابن حجر عسقلانی از وی نقل می کند که گفت: بهتر آن است چیزی در تقدیر گرفته شود که تابعیت اعمال از نیتها را اقتضا کند؛ چرا که در ادامه همین حدیث فرمود: «فمن کانت هجرته الی الله ...». حافظ ابن

رجب نیز از همین گروه است و می گوید: در گفتار ابن جریر طبری، ابوطالب مکی و دیگر متقدمان همین [تقدیر] آمده و ظاهر کلام احمد نیز همین است. خطابی نیز از معتقدان به این نظریه است. وی پس از آن که این نظر را بر می گزیند می گوید: گروهی با استناد به این که حدیث تنها در باره تفاوت نیتها در عبادات است مدعی شده اند استدلال به آن در غیر عبادات

درست نیست. اما عموم فقیهان به گستردگی لفظ و سوق دادن آن به معانیی که ممکن و شایسته است نظر دارند و اسباب و زمینه هایی را که کلام به خاطر آنها صادر شده است مورد

توجه قرار نمی دهند و معنای لفظ را تنها به همان سبب خود محدود نمی سازند.

این در حالی است که اگر معنای حدیث را تنها به صحت یا ثواب محدود کنیم فایده حدیث اندک و دایره گسترده دلالت آن به وسیله چیزی که توانایی و شایستگی تخصیص زدن را ندارد تنگ می شود. در این میان این ادعاهم که در این گونه موارد[از حذف متعلق]مقتضی عموم ندارد موضوع اتفاق همگان نیست و بنابر این نمی تواند موجب تخصیص الفاظ رسیده در شرع گردد.

عبارت «فمن کانت هجرته الی الله و رسوله فهجرته الی الله و رسوله و من کانت هجرته الی دنیا یصیبها أوامرأه ینکحها فهجرته الی ما هاجر الیه» تفریعی است بر اصلی که گذشت؛ چه

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله پس از این بیان که اعمال تابع نیّتها است و بهره انجام دهنده کار همان نیّت اوست، و این دو، اصلهایی فراگیر و قاعده هایی کلی هستند که هیچ چیز از دایره شان بیرون

نیست، برای نمونه از کاری سخن به میان آورد که شایسته مقام است،کاری که به صورت و به

ظاهر یک چیز است، اما بسته به تفاوت نیت، منزلت و ارزشی متفاوت می یابد. پیامبر صلی الله علیه و آله با سخن خود بیان فرمود آن کس که از مکه که در آن روز «دارالکفر» بود به مدینه که «دارالاسلام» بود به انگیزه دوستی با خدا و پیامبر و علاقه مندی به فراگیری اسلام و آشکار ساختن شعایر دینی هجرت کند مهاجری راستین است که آهنگ خدا و پیامبر کرده و همین افتخار او را بسنده است که آنچه از هجرت خود به سوی خدا و رسول در پی اش بوده برایش

حاصل آمده است. از همین روی، در روایت آنچه به عنوان جواب شرط «فمن کانت هجرته الی الله و رسوله» آمده، تکرار همان عبارت «فهجرته الی الله و رسوله» است؛ چرا که برای

چنان مهاجری حاصل آمدن آنچه به هجرتش خواسته مطلوب نهایی او در هر دو سرای است. آن سان که اگر کسی از دارالشرک به دارالاسلام هجرت کند تا از این رهگذر به بهره ای دنیوی

و یا به زنی رسد هجرتش به آهنگ همان چیزی است که در پی آن بوده است، آن که در پی دنیا هجرت گزیده تاجر است و آن که زن می جوید خواستگار و هیچ یک از آنان مهاجر نیستند. این عبارت که فرمود: «الی ما هاجر الیه» و از خواسته چنین مهاجری به روشنی یاد

نکرد، خود تحقیر خواسته دنیوی او و بی مقدار دانستن آن است.

گواهی حدیث بر حرمت حیله

این حدیث بر آن دلالت می کند که هر عمل چیزی جز واقعیت آن و هر عقد چیزی جز حقیقت آن نیست، و بدین سان هر که به عقد بیع ربا خواهد در ربا افتد و صورت بیع او را از گناه ربا نرهاند؛ هر که به عقد نکاح، تحلیل خواهد محلل است و مشمول تهدید به لعنی که

برای محلل آمده است، و صورت نکاح او را از این لعن نمی رهاند.

همچنین حدیث بر این دلالت دارد که هر چه از آن حرام کردن حلال خدایا حلال کردن حرام خدا قصد شود گناه است، و در گناه بودن حیله برای انجام کار حرام هیچ تفاوتی نمی کند

که کار حرام را انجام دهد یا آنچه را در شرع برای هدفی دیگر وضع شده است وسیله ای برای

رسیدن به حرام قرار دهد.

بخـاری در کتـاب الحیل در تفسـیر و بیان این حـدیث بابی آورده در «ترک حیله ها و این که در سوگنـد و جز آن هر کس را همان چیزی است که نیّت کرده است». ابن منیر می گوید: بخاری

ص:۱۵۲

برداشت گسترده ای از این حدیث دارد؛ مشهور نزد عالمان این است که حدیث را تنها در مورد عبادات تفسیر کنند، ولی بخاری آن را شامل عبادات و نیز معاملات دانسته و در پذیرفتن

(سد ذرایع)(۱) و (اعتبار مقاصد) از مالک پیروی کرده و گفته است: استدلال به این حدیث بر سد ذرایع و ابطال حیله از قویترین دلیلها است و وجه تعمیم در معنای حدیث نیز آن است که محذوف مقدَّر در حدیث واژه «اعتبار» است، و این در حالی است که معنای اعتبار در عبادات

مجزی بودن و بیان مراتب آن، و در معاملات و سوگند و نذر برگرداندن به قصد شخص می باشد. حافظ ابن رجب می گوید: چونان که مذهب امام مالک، احمد و دیگران است، به حدیث «انما الاعمال بالنیات و انمالکل امری ء مانوی» بر این استدلال شده است که هر عقدی

که هدف از آن در باطن رسیدن به حرام باشد، خود حرام است، همانند عقد بیعی که هدف از

آن ربا باشد؛ چه، در این عقد نه بیع بلکه ربا قصد شده و این در حالی است که به حکم حدیث

هر کس را همان چیزی است که قصد کرده است.

۲ : نیرنگ در سوگند نامشروع

از ابوهریره روایت شده است که رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود «یمینک علی ما یصدقک به صاحبک».(۲)احمد، ترمذی، مسلم و ابن ماجه این حدیث را روایت کرده اند. در عبارت دیگری همین حدیث چنین است: «الیمین علی نیّه المستحلف»(۳) این حدیث را مسلم و ابن ماجه روایت کرده اند.

ظاهر این حدیث آن است که سوگند بر نیت سوگند دهنده است، ستمگر باشد یا ستمدیده. این ظاهر با حدیث «انما الاعمال بالنیات و انما لکل امری ء مانوی» در تعارض

۱- سد ذرایع به عنوان یکی از اصول استنباط مورد اتکای مذاهب عامه قرار می گیرد. مقصود از ذریعه آن است که یک مصلحت یا مباح راهی و دستاویزی برای رسیدن به مفسده قرار گیرد. سد ذرایع نیز به معنای از میان بردن کلی همه زمینه ها و وسایل فساد به منظور پیشگیری از آن است. تحریم حیله در بسیاری از موارد متکی به همین اصل است. بر پایه این اصل هرگاه یک کار دِرست و بدور از مفسده وسیله ای برای مفسده شود از آن جلوگیری به عمل می آید. برای اطلاع بیشتر در این باره رجوع شود به خاستگاههای اختلاف در فقه مذاهب، ص ۴۰۴ و ۴۰۵. - م.

۲- سوگندت بر همان چیزی است که طرف تو بر آن تصدیقت کند. ر.ک: صحیح مسلم ، کتاب الایمان، باب ۲۰.

۳- سوگند به همان نیّت سوگند دهنده است. ر.ک: صحیح مسلم، کتاب الایمان، باب ۱۹.

است؛ چه این حدیث به عموم خود بر این دلالت دارد که سوگند - که خود یکی از اعمال است - بر همان نیت سوگند خورنده منعقد می شود، خواه ستمگر باشد و خواه ستمدیده، [با آن که حدیث ابوهریره می گوید سوگند بر نیت سوگند دهنده است]. حدیث ابوهریره

همچنین با آنچه احمد و ابن ماجه از سوید بن حنظله نقل کرده اند تعارض دارد که گفت: روزی به همراه وائل بن حجر به آهنگ رسول خدا صلی الله علیه و آله [از محله خود]بیرون رفتیم. در میانه راه یکی از دشمنان وائل او را گرفت. همراهان از سوگند پرهیز کردند، اما من سوگند خوردم

که وائل برادر من است، و دشمن او را واگذاشت. پس از آن نزد رسول خدا صلی الله علیه و آلهآمدیم و من این ماجرا برای او باز گفتم. فرمود: تو نیکو کارترین و راستگوترینشان بوده ای. راست

گفته ای، مسلمان برادر مسلمان است. در این حدیث، پیامبر چنین حکم فرمود که آن شخص در سوگند خود شایسته عمل کرده است، با آن که او تنها به اعتبار نیّت خود[و نه نیّت سوگند

دهنده که حدیث ابوهریره اقتضا می کند] به برادریِ دینی سوگند خورده بود، اما سوگنددهنده چنین برداشت کرده که آن شخص برادر نسبی کسی است که سوگند می خورد. این تعارض را به سخنی که از ابراهیم نخعی نقل شده است می توان بر طرف کرد. او می گوید: اگر سوگند

دهنده ستمگر باشد نیت همان نیت سوگند خورنده است، و اگر سوگند دهنده ستمدیده باشد نیت نیت خود اوست. این سخن را ترمذی از نخعی نقل کرده و بخاری نیز آن را به صورت یقین به عنوان یک تعلیق در کتاب الاکراه صحیح خود آورده است. ابن حجر در فتح الباری

می گوید: این سخن را محمد بن حسن در کتاب الآثار به طریق موصول از ابوحنیفه، از حماد، از او [ابراهیم نخعی] نقل کرده و عبارت وی چنین است: «اگر ستمدیده سوگند داده شود سوگند بر طبق همان نیت و توریه اوست. اما اگر ستمگر باشد سوگند بر نیت کسی است که او

را سوگند داده است». ابن ابی شیبه همین معنا را از طریق حماد بن ابی سلیمان از ابراهیم نخعی به این عبارت نقل کرده است: «اگر سوگند خورنده ستمدیده باشد می تواند توریه کند و اگر

ستمگر باشد حق توریه ندارد». مالک، ابوحنیفه، احمد، اسحاق، و اکثر عالمان به همین نظر

گرویده اند. ابن حزم نیز در المحلی همین را برگزیده و سرانجام، قاضی ابوبکربن عربی در شرح خود بر سنن ترمذی آورده است:

معنای این حدیث روشن است، چه، منکر می بایست در هنگام سوگند یادکردن تنها چیزی را در سوگند خود قصد کند که اگر آن را برای مدعی آشکار سازد و از آنچه در دل دارد در برابر او پرده بر گشاید او نیز بپذیرد. اما اگر بخواهد برای از میان

بردن حق مدعی در سوگند خود کنایه قصد کند، این به اجماع پیشوایان فقه هیچ سودی به او

ص:۱۵۴

نـدارد؛ زیرا سوگند حق مدعی است، و تنها می بایست هم به ظاهر و هم به باطن موافق با دعوای خود او باشد، و بنابراین وقتی به ایهام و لغزگویی و خطای پنهان [توریه] سوگنـد یاد کنـد، این او را هیـچ سودی نخواهد بخشـید، و حکم کسـی را دارد که سوگند دروغ خورده است، و در معرض عذاب دردناک دوزخ خواهد بود. اما اگر مدعی سـتمگر باشد جایز است مدعی علیه در سوگند خود کنایه و لغزبه کار آورد.

توجه به حقیقت این مسأله از هیـچ کس دیگر بیش از ابراهیم نخعی برای مـا نقـل نشـده و این نکته ای تازه در فقه است؛ چه، وقتی ادعـای باطلی بر ضـد شخصـی مطرح شود بر او واجب است با آنچه که ظاهرش سوگنـدی است که بر او واجب شـده، و باطنش نیتی است که بیانگر هدف حقیقی اوست، راه رهایی بجوید و از خود دفاع کند.

دلالت حدیث بر حرمت حیله

گـاه می شـود که در حـالت فقـدان بیّنه، حقـداری سـتمدیده از سـتمگر می خواهـد نسبت به ادعـایی که دارد [یعنی نفی حق ستمدیده] در پیشـگاه حاکم یا کسـی دیگر سوگند یاد کند، و او نیز با نیرنگ و حیله و با قصد کردن چیزی جز ظاهر سوگند، که ستمدیده همان را برداشت می کند سوگند می خورد تا حق او را بخورد و حاکم او را تبرئه کند. در این حدیث پیامبر

اکرم صـلی الله علیه و آله بیان فرمود که به بازی گرفتن سوگنـد با چنین حیله هایی گرچه بظاهر شـخص را نزد مردم تبرئه کند (چرا که مردم جز ظاهر رخدادها را نمی دانند)، اما او را نزد خداوند که هیچ پندار پنهان در درون نیز بر او پوشیده نیست تبرئه نخواهد کرد؛ او به کیفر ستمش خواهد

رسید و در حکم کسی خواهد بود که سوگند شکسته است.

بـدین سـان، این حـدیث دلیـل است بر آن که هر سوگنـدی که هـدف شـخص از آن نیرنگ و به بازی گرفتن حقوق دیگران باشد، در دین خداوند و در حکم و قضای او باطل است، هر چند شاید بنابر ظاهرش در این دنیا حکم شود.

۳ : حرمت حیله برای اسقاط زکات یا کاستن آن

رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: «لایُجْمَعُ بَیْنَ مُتَفَّرِقٍ وَ لایُفَرَّقُ بَیْنَ مُجْتَمَعٍ خَشْیَهَ الصَّدَقَهِ»(۱) ، این

۱- نباید از بیم زکات، میان متفرق جمع شود و یا آنچه مجتمع است متفرق شود. ر.ک: صـحیح بخاری، کتاب الزکاه، باب ۳۴ و کتاب الحیل، باب ۳. مقصود از «جمع متفرق» آن است که چند مقدار جدای از هم که هر کدام بتنهایی به نصاب نمی رسـد و مشـمول زکات نمی شود روی هم ریخته شونـد و بـدین ترتیب زکات بر آنها تعلق گیرد یا نصاب آنها تغییر کنـد. مقصود از «تفریق مجتمع» نیز آن است که مقـداری مال که به حد نصاب رسـیده و مشـمول زکات است به چند قسـمت تقسـیم شود تا از نصاب بیفتـد و در نتیجه مشـمول زکات قرار نگیرد. از دیـدگاه شـیعه این کار در وجوب و عـدم وجوب زکات تأثیری نـدارد،

مگر آن که به نقل ملک پیش از تعلق و وجوب زکات بینجامد؛ چه، ملاک زکات از دیدگاه شیعه، ملکیت برای هر شخص و رسیدن مال هر شخص بتنهایی به حد نصاب مقرر در کتاب زکات است. محقق در شرایع می گوید: «مال کسی به مال کسی دیگر ضمیمه نمی شود هر چند شرایط خلط و شرکت فراهم باشد و هر دو مال در یک جا باشند، بلکه آنچه در مال هر یک از افراد معتبر می باشد رسیدن آن به نصاب است. دو مال یک مالک نیز، هر چند در دو مکان دور از یکدیگر باشند، از هم جدا نمی شوند» ر.ک : شرایع الاسلام، ص ۱۰۹ – م.

حدیث را احمد، نسائی، ابوداوود و بخاری در ضمن حدیث بلندی که ابوبکر آن را در هنگام اعزام انس به بحرین برای او نوشت نقل کرده اند.

شرح حدیث

عالمان در تفسیر این حدیث اختلاف کرده و اقوالی چند را برگزیده اند. شایسته است پیش از پرداختن به آن گفته ها به دیدگاههای فقهی آنان در باره حکم دو یا چند شریک در زکات

بپردازیم تا خاستگاه سخن هر کدام در تفسیر حدیث روشن شود.

ابوحنیفه و پیروانش می گویند: بر هر یک از شریکها همان مقدار زکات در مالش واجب است که در فرض شریک نبودن با کسی دیگر بر او واجب بود؛ چه دلایل ثابت در شرع مقدار زکاتی را که در هرنصاب واجب است بیان کرده و در این میان حالتی را با حالت دیگر تفاوت

ننهاده است. اما در برابر ابوحنیفه، اکثر فقیهان، و از جمله پیشوایان سه مذهب فقهی دیگر، بر این نظرند که شرکت، در مقدار زکات تأثیر دارد. البته اینان خود در مقدار این تأثیر اختلاف

کرده اند: مالک می گوید: اثر شرکت تنها هنگامی آشکار می شود که مال هر کدام از شریکها

کمتر از نصاب نباشد. در این صورت، همه آنان زکات مالک واحد را می دهند و شرکت آنان اثر خود را در کمتر شدن یا زیادتر شدن مقدار زکاتی که باید پرداخت شود بر جای می گذارد.

شافعی و احمد می گویند: اثر شرکت هم در این صورت آشکار می گردد و هم در صورتی که مال هر یک از شریکها کمتر از نصاب باشد، ولی مجموع مال آنها دست کم به یک نصاب

برسد.

کسانی که می گویند شرکت، در مقدار زکات تأثیر دارد به حدیث آغازین این بند استدلال کرده اند. وجه دلالت این حدیث نیز آن است که اگر تفریق اموال مشمول زکات همانند جمع

کردن آنها بود فایده حدیث از میان می رفت، در حالی که حدیث - بر حسب قاعده - از چیزی

نهی کرده است که اگر شریکها آن را انجام می دادند پیش از نهی در آن فایده ای نیز وجود

داشت. بنابر این، این حدیث تخصیص دهنده ادله عام است، یا در مقدار زکاتی که واجب است، چونان که مالک می گوید، و یا هم در مقدار و هم در نصاب، چونان که شافعی و احمد

می گویند. ابوحنیفه چنین توضیح داده که این حدیث خطاب به گردآورندگان زکات و یا خطاب به مالکان است، بر وجهی که بیان خواهیم داشت.(۱)

اینک بنگریم که در تفسیر این حدیث چه اقوالی ابراز داشته اند:

در این باره سه دیدگاه وجود دارد:(۲)

دیدگاه نخست : مالك در الموطأ می گوید: معنای حدیث آن است که سه نفر هر کدام چهل گوسفند داشته باشند که بر هر یک از آنان یک گوسفند زکات واجب است و در نتیجه حاصل جمع آنچه این سه تن می بایست بپردازند سه گوسفند می شود. اینک این سه گردهم می آیند و اموال خود را روی هم می گذارند تا در نتیجه مجموعاً بر آنها تنها یک گوسفند زکات واجب

۱- ر.ک: ابن ابی هبیره، الاشراف علی مذاهب الائمه الاشراف، ص ۸۹ و ۹۰؛ ابن رشد، بدایه المجتهد ، ج۱ ، ص ۵۵۱ ؛ ابن حجر ، فتح الباری، ج۳ ، ص ۳۰۲ ؛ عمده القاری ،ج۹ ، ص ۱۰ و ۱۱ .
۲- برای در اختیار داشتن تصویر روشنی از این بحث یادآور می شویم در زکات گوسفند پنج نصاب وجود دارد. سه نصاب نخست مورد اتفاق همه مذاهب است و در آن اختلافی نیست اما از آن به بعد میان مذاهب اهل سنت با مذاهب امامیه اختلاف وجود دارد.به هر روی نصابهای گوسفند به قرار زیر است: نصاب اول: چهل گوسفند که باید برای آنها یک گوسفند زکات داد؛ نصاب دوم : صد و بیست و یک گوسفند که باید برای آنها دو گوسفند زکات داد؛ نصاب سوم : دویست و یک گوسفند که باید برای آنها سه گوسفند زکات داد؛ نصاب چهارم از دیدگاه امامیه: سیصد و یک گوسفند که باید برای آنها چهار گوسفند زکات داد؛ نصاب پنجم (از دیدگاه امامیه): چهارصد گوسفند و بالاتر که باید به ازای هر صد گوسفند یک گوسفند زکات داد؛ در مذاهب اربعه نصاب چهارم وجود ندارد و از دویست و یک تا چهارصد را یک نصاب می دانند و در

چهارصد و از آن بالاتر با شیعه امامیه هم نظرند. - م.

باشد. صورت دیگر آن است که دو شریک دویست و دو گوسفند داشته باشند و در نتیجه بر آنان سه گوسفند زکات واجب است. آنگاه اموال خود را از هم تفکیک می کنند تا بدین ترتیب

بر هر کدام از آنان تنها یک گوسفند زکات [و در نتیجه بر هر دو مجموعاً دو گوسفند] واجب باشد. حدیث از چنین کاری نهی کرده و بنابراین، خطاب حدیث به مالک است.

دیدگاه دوم :ابوحنیفه و پیروانش می گویند: حدیث خطاب به گردآورندگان زکات است؛ چرا که از دیدگاه این گروه روی هم ریختن اموال در مقدار زکات هیچ تأثیری ندارد. بنابراین

تفسیر عبارت «لایجمع بین متفرق» آن است که فردی بیست گوسفند و فردی دیگر هم همین تعداد گوسفند داشته باشد ولی گرد آورنده زکات اموال این دو را روی هم حساب می کند تا

یک گوسفند به عنوان زکات از آنان بگیرد. حدیث از چنین کاری نهی کرده است. عبارت «ولا

یفرق بین مجتمع» نیز بدان معناست که کسی صدوبیست گوسفند داشته باشد که به حکم قاعده تنها می بایست یک گوسفند زکات بدهد. در این جا برای گردآورنده زکات جایز نیست

گوسفندها را به دسته های چهل تایی تقسیم کند و بگوید این سه دسته به سه نفر تعلق دارد، تا در نتیجه به ازای هر دسته یک گوسفند و در جمع سه گوسفند زکات بگیرد. حدیث از این کار

نیز نهی فرموده است.

از دیدگاه همین گروه این احتمال نیز وجود دارد که حدیث خطاب به مالک باشد. چونان که بدرعینی در شرح خود بر صحیح بخاری یادآور شده است.(۱) صاحب المحیط که از حنفیه است بر این نظر تصریح کرده و آن را از ابویوسف نیز نقل کرده است. بنابر این نظر،تفسیر

جمله نخست حدیث آن است که کسی چهل گوسفند داشته باشد و دو برادر او نیز هر کدام چهل گوسفند، آنگاه یکی از آنان به گردآورنده زکات بگوید: همه این گوسفندها از آنِ من

است، تا در نتیجه وی به ازای مجموع آنها تنها یک گوسفند زکات بگیرد. حدیث از این کار

نهی کرده است. تفسیر جمله دوم حدیث بنابر همین نظر آن است که کسی هشتاد گوسفند داشته باشد و هنگامی که گردآورنده زکات به او مراجعه کند بگوید: این گوسفندها از آنِ من و برادران من است و هر کدام بیست گوسفند داریم، تا در نتیجه هیچ زکاتی پرداخت نکنند. حدیث از این نیز نهی کرده است. چه هر دوی این کارها موجب زیان رساندن به فقیران است؛

در فرض نخست از سهم آنان می کاهد و در فرض دوم سهم آنان را بکلی از میان می برد.

دیدگاه سوم : شافعی در تفسیر حدیث می گوید: این حدیث از سویی خطاب به مالک، و از

۱- ر.ک : عمده القاری ، ج ۹، ص ۱۰ .

سویی دیگر خطاب به گردآورنـده زکـات است و به هر دوی آنـان فرمـان می دهـد از بیم فزونی یـا کاستی زکات به جمع یا تفریقی در اموال دست نزننـد؛ چه، گـاه مالک بیم آن دارد که زکات او زیاد شود و از همین بیم دست به جمع یا تفریق اموال خود می زند تا مقدار زکات کمتر شود،

و گاه نیز گردآورنـده زکات بیم آن دارد که مقـدار زکات کمتری گردآورد، و از همین بیم به جمع یا تفریق اموال دست می زند تا مقدار زکات دریافتی بیشتر شود. از آنجا که این هر دو احتمال

وجود دارد، حمل حدیث بر هیچ یک از این دو اولویتی ندارد. حافظ ابن حجر در فتح الباری،

و خطابی در معالم السنن این دیدگاه را از شافعی نقل می کنند.

همین دیدگاه از نظر نگارنده، پذیرفته ترین و شایسته ترین دیدگاه در تفسیر حدیث است؛

چه، اصول همه حقایق به پیامبر داده شـده، و از آنجا که لفظ حـدیث او همه این معانی را به عنوان احتمالهایی چنـد می پذیرد هیچ مفهومی ندارد که یکی از آنها بدون آن که دلیلی روشن

رسـیده باشد قصد شود. قاضـی ابوبکر بن عربی از کسانی است که در شرح خود بر سنن ترمذی همین سخن را برگزیده است. وی می گوید:

عالمان در باره این حـدیث دو نظر دارنـد: یکی آن که مخاطب حـدیث صاحبان اموال است، و دیگری آن که مخاطب سـخن گردآورندگان زکات هستند. از دیدگاه من صحیح آن است که هر دو گروه مخاطب حدیث اند.

ابن عربی می گویـد: فرموده «خشـیه الصدقه» مفعول له است و دو فعلی که پیشتر آمده در آن تنازع می کنند، و این اقتضا دارد که اگر جمع یا تفریق اگر از سـرنیاز یا در پی انگیزه و هـدفی روشن باشـد و هـدف از آن به بازی گرفتن فریضه زکات نباشـد اشـکالی نـدارد و مشـمول نهی نمی شود، مگر چنان که عالمان می گویند گردآوردنده زکات شـخص را به چنین چیزی متهم بداند و این اتهام وجهی هم داشته باشد، که در این صورت می تواند او را سوگند دهد. البته

چونان که ابن عربی می گویـد، صاحبان اموال این حق را نیز ندارنـد که در برابر سـلطه گستری و چیرگی حاکمان بر حقوق و اموال مردمان چنین حیله ای ورزند؛ چه، پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «اَدُّوا

الَّذی لَهُمْ و سَلوا الله الذی لکم».(۱)

دلالت حدیث بر حرمت حیله

به اجماع کسانی که این حدیث را تفسیر کرده اند یعنی پیشوایان فقه، حدیث دلالتی صریح

۱- آنچه را از ایشان است [به ایشان] بدهید و آنچه را برای شماست از خداوند بخواهید.

دارد بر این که هر حیله ای که برای اسقاط زکات یا کاستن آن به جمع یا تفریق صورت پذیرد و

انگیزه و هدف اصلی این کار به بازی گرفتن این واجب استوار و این رکن اسلام باشد حرام

است. آنچه هم پیشوایان فقهی در تفسیر این حدیث گفته اند، همه از باب تفسیر به مثال است

و این اقتضا نـدارد که تفسیر حـدیث به همان مواردی که آنان یادآور شـده اند محدود شود. نکته دیگر آن بر که این حدیث عام است و هر جمع و تفریقی را که به انگیزه ای نادرست و با هدف

به بازی گرفتن این فریضه انجام پذیرد در بر می گیرد، خواه پیش از کامل شدن سال و خواه

پس از آن. بنابر این هر حیله ای که هدف از آن فرار از زکات باشد و همین محتوا و مفهوم

جمع و تفریق را داشته باشد در حکم جمع و تفریق است که در حدیث از آن نهی شده است، و حدیث به طریق دلالت(۱) و یا قیاس از حرمت این گونه حیله ها حکایت می کنـد. از این حیله هاست آن که کسـی نصاب را با غیر جنس آن جایگزین کند، یا بخشی از نصاب را از بین

ببرد، یا از طریق صـدقه و هبه و به قصـد پس گرفتن به ملك دیگری در آورد. کسـی که این جمله را کمی قبل از کامل شدن سال انجام دهد تا از این رهگذر از زکات بگریزد، به اجماع

اهل سنت حرام، و گناهش نزد خداوند سنگین است و هر که از حاکم یا از کارگزار او بگریزد،

از خداونـد نخواهد گریخت. مذهب عالمان اهل تحقیق چون احمد و مالك و دیگران این است که اگر قرینه ای همانند عرف و اقرار و عـادت بر ایـن قصـد ناشـایست مالـك فراهم آیـد زکـات بزور از او سـتانده می شـود، و اگر قرینه ای نباشـد تنهـا نزد خداوند گناه کسانی را خواهد داشت که از دادن زکات خودداری ورزیده اند. ابوحنیفه و شافعی بر این نظرند که مالك با

چنیـن نیـتی گنـاهی بزرگ مرتکـب شـده است، امـا به حکم حمـل بر صـحت و حسن ظن به مسـلمانان نبایـد آن را بزور از او گرفت؛ چه، ما تنها به ظاهر امر شده ایم و خداوند خود

عهده دار باطن است.

در این میان – تا آنجا که من می دانم – تنها ابویوسف، که از اصحاب ابوحنیفه است این دیدگاه را برگزیده که هر کس پیش از کامل شدن سال، هر چند یک روزمانده، به کمك حیله ای

درصـدد فرار از زکـات بر آیـد این کارش حرام نیست. دلیل وی بر چنین مـدعایی این است که آنچه شـخص در این جا انجام داده نه اسقاط واجب، بلکه جلوگیری کردن از وجوب است.(۲)

۱- پیشتر آوردیم که مقصود از «دلالت» در اصطلاح حنفیه همان ظاهر غیر منطوق است که از آن به اشاره نص نیز یاد می کنند. - م.

۲- برخی از فقیهان شیعه نیز به همین استدلال به عدم حرمت و همچنین عدم وجوب زکات بر شخص حکم کرده اند . - م.

ابن قیم جوزی نقـدی قوی بر این سـخن آورده که هیچ با انصافی را راهی جز پذیرفتن کامل آن نیست. او در اغاثه اللهفان می گوید:

[۱] اگر این توجیه حیله ورزان را سودی می داشت خداوند آن صاحبان باغ را که می خواستند شبانه محصول خود را برداشت کنند تا تهیدسـتان حضور نداشـته باشـند کیفر نمی داد؛ چه، اینان می خواسـتند وجوب را پس از انعقاد سـببش ازمیان بردارند، این

همانند حیله کردن برای اسقاط زکات پس از ثبوت سبب آن است.

[۲] این خود، حکمت ایجاب زکات را از میان می برد؛ چه، خداونـد زکات را بر دارایی ثروتمنـدان واجب کرده است تا آنان را پاک و پیراسـته کنـد و مایه مهربانی با بینوایان و برآوردن نیاز آنان شود. بنابراین حیله کردن برای جلوگیری از واجب شدن زکات با این فلسفه هیچ سازگاری ندارد و آن را نقض می کند.

[۳] اگر شـارع این را مجاز شـمرده بود که پس از انعقاد سـبب وجوب با حیله ای از تحقق وجوب جلوگیری شود، اصل واجب کردن بـدون فایـده می شـد؛ چه، هر کس این توانایی را دارد که با کمترین تأمل راهی برای جلوگیری از وجوب زکات بیابد. چنین است که می گوییم: اصل ایجاب در فرض جواز حیله بی فایده می شود. بنابراین اگر شرع از سویی زکات را واجب کند و از سویی دیگر حیله کردن به هدف اسقاط آن را نیز جایز بشمرد، این نقض غرض خود شریعت است.

[۴] اگر سـبب وجوب منعقد شود وجوب به مکلف تعلق گرفته و بنابر این شارع چنین امکانی را به او نمی دهد که این تعلق را از میان بردارد، بویژه هنگامی که وی در

آسـتانه فرارسـیدن وقت وجوب است، به گونه ای که گویـا به وقت درآمـده، هماننـد آن که یـک روز یا یک ساعت به کامل شـدن سال مانـده باشد. در این جا ساقط کردن واجب همان حکمی را دارد که ساقط کردن پس از کامل شدن سال دارای آن است، چونان که مفسده هر دو نیز یکی است؛ چه، مصـلحتی که به وسیله خودداری از پرداخت زکات پس از کامل شدن سال از میان می رود از هر نظر همانند مفسده ای است که در خودداری از زکات به تسبّب» وجود دارد.

[۵] حکم، پس از انعقاد سببش همانند حکمی است که فعلیت و وجود دارد و ثابت است.

[۶] وجوب به واسطه انعقاد سببش تحقق می یابد و تنها از باب توسعه بر مکلف است که وی حق دارد تا کامل شدن سال از پرداخت زکات خودداری کند. از همین روی برای مکلف جایز است پیش از سال زکات را بپردازد و همین او را بسنده کند.(۱)

[۷] تنها هدفی که شخص در گریختن از وجوب زکات دارد آن است که از انجام وظیفه خودداری ورزد و کاری کند که آنچه را خداوند در سر سال بر او واجب کرده ساقط شود. البته این همانند آن نیست که کسی برای گریختن از وجوب زکات، از به دست آوردن مالی که در آن زکات واجب می شود خودداری ورزد، یا آن که برای فرار از ایجاد شدن حق شفعه و استفاده شفیع از این حق سهم خود را نفروشد، یا برای گریختن از وجوب خرجی زن از ازدواج دوری گزینند، و یا هر کار دیگری از این دست انجام دهد؛ چه، در این گونه موارد هنوز سبب وجوب در حق شخص انعقاد نیافته، و وی آنچه را به وجوب می انجامد انجام نداده و سبب وجوب را پیش نیاورده است، اما در این جا [باب زکات] آنچه انجام می شود حیله ورزیدن برای اسقاط واجب پس از تحقق سبب آن، و قطع سببیت سبب پس از ثبوت آن است. این در حالی است که قطع سببیّت سبب تغییر دادن حکم خداوند و اسقاط سببیّت به کمک حیله است، با آن که مکلف چنین حقی ندارد؛ چه این خداوند است که به حکم و به حکمت خویش چیزی را برای چیز دیگر سبب قرار داده است و مکلف حق ندارد این جعل و تشریع خداوند را با حیله کردن و نیرنگ ورزیدن ابطال و نقض کند. این بر خلاف جایی است که کسی مال خود را هم بواقع و هم در ظاهر ببخشد یا آن را خرج کند؛ چه در این جا وی با آشکار کردن چیزی و پنهان داشتن چیزی دیگر برای جلوگیری از وجوب و ادای واجب حیله نکرده است. افزون بر این، اگر کسی برای جلوگیری از وجوب حیله کند حیله او در واقع دربردارنده خودداری از ادای واجب نیز هست، و روشن است که اگر شخص تنها از ادای واجب خودداری کند آسانتر و رواتر از آن است که برای این

۱- اگر مبدأ وجوب زکات را هنگام حصول ملک جدید و در باب غلات اربع هنگام به بارنشستن آنها بدانیم، این خود می تواند دلیلی روشن بر حرمت از میان بردن نصاب پیش از کامل شدن سال باشد. از همین باب است که محقق در شرایع ص ۱۱۰ می گوید: در صورتی که پیش از کامل شدن سال یکی از شروط از میان برود، همانند آن که مال را با همانندش معاوضه کند یا مال از نصاب کم شود یکی از اقوال در مسئله آن است که چنانچه شخص این کار را برای فرار از زکات انجام داده باشد، زکات بر او واجب است و کارش مانع وجوب زکات نمی شود. - م.

دو هدف - در کنار هم - حیله کند. همچنین صحیح نیست شخص با آن که سبب وجوب را پیش می آورد از وجوب بگریزد؛ چه هر که از چیزی فرار می کند از سببهای آن نیز می گریزد. آن که برای گریز از زکات به حیله جمع یا تفریق روی می آورد بسختی نگران مالی است که سبب وجوب زکات بر او شده است و از همین نگرانی و آزمندی است که برای جلوگیری از دادن آن به دیگران به حیله پناه برده است، وی، بدین سان از انجام واجب می گریزد، بر این گمان که از وجوب آن بر خویش گریخته است، با آن که آنچه برای او تحقق یافته همان نخست است نه این اخیر.(۱)

ابن حجر در فتح الباری می گوید:

چنین می نماید که ابویوسف از این نظر برگشته است؛ چه وی در کتاب الخراج پس از آوردن حدیث «لا یفرق بین مجتمع» می گوید: برای آن که به خدا و روز واپسین ایمان دارد حلال نیست از دادن زکات خودداری ورزد یا آن را از ملک خود به ملک کسی دیگر در آورد و بدین وسیله مال مشمول زکات را پراکنده کند تا در نتیجه هر قسمت از آن کمتر از اندازه ای شود که بر آن زکات تعلق می گیرد، و بدین ترتیب زکات از آن برداشته شود. به هیچ وجه برای مؤمن حلال نیست به منظور اسقاط زکات حیله کند.

این دیدگاهی است که شایسته هر پیشوای فقهی است؛ گرچه - تا جایی که نگارنده می داند- حنفیه در کتب فروع خود از برگشت ابویوسف از این نظر سخن به میان نیاورده اند.

بخاری در کتاب الحیل صحیح خود در ذیل این حدیث بابی در باره زکات و این که «نباید

از بیم زکات آنچه را جمع است از هم پراکند و آنچه را پراکنده است گردهم آورد» گشوده، و احادیث دیگری نیز به حدیثِ موضوع بحث افزوده است که بر وجوب زکات و کیفر خودداری کنندگان از آن تأکید دارد و بر کسانی که می گویند اسقاط کنندگان زکات به کمک

حیله را گناهی نیست و یا می گویند زکات به وسیله حیله ساقط می شود و فرد گناه هم کرده

است، عیب می گیرد. البته این نظر اخیر بر اساس شواهد بر این دیدگاه بنا شده که نهی اقتضای

فساد و تحریم - هر دو - را دارد، گرچه به آن تصریح نکرده است.

ابن حجر در فتح الباری می گوید:

مهلب گفته است: مقصود بخاری آن است که هر حیله ای که شخص برای اسقاط زکات به میان آورد گناهش بر اوست؛ چه آنجا که پیامبر صلی الله علیه و آله از گردآوردن یا از هم

۱- ابن قیم، اغاثه اللهفان، ص ۸۴ و ۸۵ .

پراکنـدن گوسـفندان از بیم زکات نهی فرمود همین معنا از آن فهمیـده می شود، چونان که این معنا از حدیث طلحه بن عبدالله نیز برداشت می شود که در آن داسـتان مرد عربی آمده و درباره احکام اسـلام از پیامبر صلی الله علیه و آله پرسید. آن حضرت او را از آنها آگاهانیـد، و آن مرد گفت: سوگنـد به آن که تو را گرامی بداشت، نه از پیش خود چیزی را که واجب نیست می آورم و نه آنچه را که خداوند بر من واجب کرده است از آن می کاهم. رسول خدا صـلی الله علیه و آله در پاسخ این سخن او فرمود: اگر راست بگوید رستگار شده است. از این حدیث فهمیده می شود که هر کس بخواهد به کمک حیله چیزی از آنچه خداوند بر او واجب کرده است بکاهد رستگار نمی شود.

مهلب می گوید: این هم که فقیهان اجازه داده اند شـخص کمی قبلی از کامل شدن سال در مال خود تصرف کند مقصودشان آن نیست که چنین تصـرفی به هـدف فرار از زکات انجام پذیرد. هر کس چنین کند گناه از او برداشـته نیست و همانند کسـی است که یـک روز پیش از رؤیت هلال به شـیوه ای از روزه رمضان بگریزد یا سـفری را که نیازمنـد آن نیست در پیش گیرد تا بدین ترتیب روزه نگیرد. چنین کسی در معرض وعده عذاب است.(۱)

۴ : حیله برای اسقاط خیار مجلس

از عمرو بن شعیب، از پدرش، از جدش روایت شده است که پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود:

«اَلبَیّعُ و الْمُبْتاعُ بِالْخِیارِ حَتّی یَتَفَرَّقا اِلّا اَنْ تَکُوَن صَـفْقَهَ خِیارٍ وَ لایَحِلُّ لَهُ اَنْ یُفارِقَهُ خَشْیَهَ اَنْ یَسْتَقیلَهُ»(۲) . این حدیث را احمد و صاحبان سنن، بجز ابن ماجه، نقل کرده اند و ترمذی آن را حسن دانسته است.

تفسیر حدیث

«البیّع و المبتاع بالخیار حتی یتفرقا»؛ یعنی اگر میان خریدار و فروشنده عقد بیعی به وسیله

۱- ر.ک: ابن حجر، فتح الباری ، ج۱۲ ، ص ۲۶۹ و ۲۷۱ .
۲- فروشـنده و خریدار اختیار دارند تا زمانی که از هم پراکنند، مگر آن که توافق خیار باشد. برای او جایز نیست از بیم آن که دیگری خواستار بر هم زدن معامله شود از او جدا گردد . ر.ک : مسند احمد، ج ۲، ۳ ص ۱۸.

ایجاب و قبول واقع شود و سپس یکی از آنها بخواهد عقد را فسخ کند این حق را دارد، البته تا

زمانی که در مجلس عقد هستند و پراکنده نشده اند، اما اگر یکی از آنها یا هر دو از مجلس عقد خارج شوند بیع در حق هر دو نافذ و لازم است، و هیچ کدام حق ندارند در صورتی که دیگری خواستار امضا و اجرای عقد است خواهان فسخ آن شوند.

چونان که می بینید این حدیث از آن حکایت می کند که خیار مجلس برای هر یک از طرفهای عقد تا زمانی که از مجلس عقد پراکنده نشده اند ثابت و بر قرار است. اکثر عالمان

صحابه، تابعین و طبقات بعد همین نظر را دارند و تنها مالک و ابوحنیفه و پیروانشان گفته اند:

عقد به ایجاب و قبول لازم می شود و هیچ کدام از طرفها خیار ندارند. البته احادیث صحیح بر خلاف نظر این گروه است و آنان پاسخی درست و استوار در برابر آنها ندارند؛ گاه آنها را بر خلاف ظاهر تأویل می کنند، وگاه نصی عام یا مطلق را در برابر آنها معارض می آوردند. جزئیات این بحث در کتب فقه و حدیث آمده است.

«الا ان تکون صفقه خیار»؛ عالمان در این باره که مقصود از این عبارت چیست اختلاف کرده، سه دیدگاه را برگزیده اند.

الف – عبارت، استثنا از امتداد خیار تا زمان تفرق، و معنای حدیث آن است که خریدار و

مشتری تا زمان تفرق خیار دارند مگر در صورتی که برای مثال فروشنده مشتری را پس از ایجاب بیع [میان فسخ و امضا] مخیّر سازد و او امضای بیع را اختیار کند. در چنین صورتی وی دیگر خیار فسخ ندارد هر چند از یکدیگر جدا نشده باشند. این دیدگاه شافعی و توده فقیهان

است.

ب – عبارت، استثنا از انقطاع خیار به تفرق باشد، و معنای حدیث آن است که خیار مجلس به تفرّق از میان می رود، مگر آن که برای مدتی معین شرط خیار شده باشد. در چنین صورتی

خیار به تفرق از میان نمی رود، بلکه تا پایان مدت می ماند. ابن عبدالبر این نظر را از ابوثور نقل کرده است.

ج – عبارت، استثنایی از اثبات خیار مجلس باشد ، و معنای حدیث آن است که خیار مجلس برای طرفین قرارداد وجود دارد، مگر آن که عدم خیار مجلس در آن شرط شده باشد. در چنین صورتی به صرف ایجاب و قبول عقد لازم می شود و در آن خیار نیست. این تأویلی ضعیف است که لفظ و معنای حدیث آن را نمی پذیرد.

در این میان، برخی عالمان نیز گفته اند: هم تفسیر نخست و هم تفسیر دوم مقصود از حدیث است. حافظ ابن حجر در فتح الباری می گوید: روایت عبدالرزاق از سفیان که بخاری

آن را نقل کرده همین نظر را تأیید می کند، آنجا که می گوید: «إلّا بیع الخیار أو یقول لصاحبه

اختر(۱)» مشروط بر آن که واژه «أو» در این حدیث را به معنای تقسیم بدانیم نه تردید.

«ولایحل له ان یفارقه خشیه ان یستقیله»؛ مقصود از استقاله در این جا درخواست فسخ از سوی طرفی است که پشیمان شده است، نه آن اقاله ای که در حدیث پیامبر صلی الله علیه و آله به روایت ابوداوود آمده است که فرمود: «من أقال مسلماً بیعته أقاله الله عثرته(۲)»؛ چه، اقاله به معنای دوم تنها به مجلس عقد اختصاص ندارد و به تفرق از میان نمی رود. از همین رو لزوماً باید اقاله را در این جا به معنای نخست دانست. ترمذی، خطابی، و دیگر عالمان نیز اقاله را به همین معنا

دانسته و گفته اند: معنای حدیث آن است که بر شخص حلال نیست که از بیم آن که طرف او در مجلس فسخ کند پس از بیع از او جدا شود. همین برگزیدن فسخ در این جا به منزله استقاله

است.

ابن قدامه در المغنی می گوید:

ظاهر حدیث حرمت جدا شدن یکی از طرفین معامله از دیگری از بیم فسخ بیع است. ظاهر کلام احمد در روایت اثرم همین است؛ چه هنگامی که کرده ابن عمر که «چون چیزی می خرید و از آن خوشش می آمد از فروشنده جدا می شد»، و نیز حدیث عمروبن شعیب را نزد او یادآور شدند گفت: این [این کرده ابن عمر]همان سخن

پیامبر صلی الله علیه و آلهاست. ابوبکر بن عربی نیز همین نظر را برگزیده است. قاضی گفته است که ظاهر کلام احمد جواز چنین کاری است؛ چه، ابن عمر چون چیزی می خرید و از آن خوشش می آمد از فروشنده [بیدرنگ] جدا می شد (این حدیث مورد اتفاق است).

ولی نظر نخست صحیحتر است؛ زیرا سخن پیامبر صلی الله علیه و آله بر کرده ابن عمر پیشی دارد، و ظاهر آن است که این حدیث به ابن عمر نرسیده بود، و اگر وی از آن خبر می داشت چنین نمی کرد.(۳)

۱- مگر بیعی که در آن خیار است، یا آن که یکی از طرفها به دیگری بگوید انتخاب کن. ر.ک.: صحیح بخاری، کتاب البیوع، باب ۴۳.

۲- هر کس بیع خود با مسلمان دیگر را پس بگیرد خداوند نیز لغزش او را بر او ببخشاید. ر.ک.: سنن ابوداوود، کتاب البیوع، باب ۵۲.

۳- ر.ک ابن قدامه ، عبدالله موفق الدین ، المغنی ، ج۴ ، ص ۹ و ۱۰ .

دلالت حدیث بر حرمت حیله

خداونـد برای هر یـک از طرفهـای بیع چنین تشـریع کرده است که تا زمانی که در مجلس عقـد هسـتند چنانچه مصلحت خود بدانند که عقد را فسخ کنند بتوانند چنین کنند. بنابراین،

خیار مجلس حقّی ثابت برای هر دوی آنهاست و از میان بردن آن جایز نیست. فلسفه این حق

نیز روشن است؛ چه، ممکن است یکی از طرفهای بیع یا هر دوی آنها شتابزده، و بدون درنگ

و تأمل و ملاحظه جوانب کار به خریدن یا فروختن پرداخته باشند. از همین روی شارع این

حق را به آنان داده است تا بدین وسیله آنچه را که ممکن است بدان توجه نداشته اند جبران

کننـد. بنـابراین، اگر یکی از طرفهـای بیـع به این هـدف از دیگری جـدا شود که هر چه زودتر حق خیـار فسـخ او را که شـارع برایش مقرر داشـته است ساقط کند، با شارع در تشـریعش ضدیت ورزیده و برای زیان رساندن به برادر مسـلمان خویش اقدام کرده است. به همین سـبب رسول خداوند صلی الله علیه و آلهچنین کاری را حرام کرد و فرمود: «ولایحل له ان یفارقه خشیه ان یسـتقیله» و روشن است جدا شدن یکی از طرفهای بیع از دیگری به چنین هدفی، خود حیله ای برای اسقاط خیار مجلس است، و این حیله به تصریح حدیث حرام است. چنین کاری از آن روی حیله است که ظاهرش جدا شدن از طرف بیع برای بر آوردن منافع خود بدون قصد زیان زدن به برادر مسلمان است، اما باطن کار زیان رساندن است. ولی شارع به ظاهر این کار ننگریسته،

بلکه حقیقت آن را لحاظ کرده و آن را حرام دانسته است.

برای برخی از عالمـان بـا توجه به آنچه ابن عمر می کرد و پیشتر به آن اشـاره رفت این حـدیث دشوار افتـاده است. اما به حمد خداوند در این حدیث دشواریی وجود ندارد؛ زیرا اگر

این حدیث به ابن عمر رسیده و وی با وجود آن چنان کاری انجام می داده است، می بایست رفتار او را برخاسته از اجتهاد وی در فهم این حدیث دانست و گفت از نظر او این حدیث نه

بر حرمت ، بلکه بر کراهت چنان کاری دلالت داشـته، و این در حالی است که اجتهاد او هنگامی که با ظاهر حدیث، و بلکه با صریح حدیث – چنان که در این جا مشاهده می شود – مخالفت داشـته باشد حجت نیست. اگر هم این خبر به ابن عمر نرسیده و وی چنان می کرده –

که ظاهراً همین نیز بوده است – باید گفت: آنچه حجت است حدیث است نه کردار ابن عمر و

گناه نیز از او ساقط است، نه از کسانی که حدیث به آنان رسیده و در عین حال از او تقلید

کرده اند.

در برابر فرض پیش گفته، اگر یکی از طرفها بدون داشتن چنین هدف ناپسندی مجلس عقد را ترک گوید نمی توان او را در شمار کسانی که برای ساقط کردن حق برادر خود حیله

می ورزند شمرد، هر چند کار او چنین چیزی را در پی آورد. همچنین نمی توان گفت آنچه وی کرده ذریعه ای برای ابطال حق برادر خود و وسیله ای برای بستن باب فسخ بر اوست و گرنه

می بایست به حرمت هر جدا شدنی از مجلس عقد به طور مطلق حکم کرد. ابن قیم می گوید:

باب ذرائع ،هر گاه موجب از دست رفتن مصلحتی راجح شود یا مفسده ای راجح در برداشته باشد نتوان بدان توجهی کرد. بنابراین، اگر هر یک از طرفهای عقد را از این باز

دارند که تا زمانی که طرف دیگر بر نخاسته مجلس عقد را ترک نگوید، این به او زیان می رساند و مفسده ای راجح در بردارد.(۱)

اکنون که حدیث، آنچنان که بیان داشتیم، بر حرمت حیله به هدف ساقط کردن حق دیگری نسبت به خیار فسخ در بیع دلالت دارد، به طریق دلالت یا قیاس بر حرمت هر حیله ای که برای

اسقاط حقوق خداوند یا حقوق بندگان صورت پذیرد نیز دلالت می کند، چرا که قدر جامع میان هر دو به بازی گرفتن قانون خدا و حقوق واجب دینی است.

بدین بیان، این حدیث از روشنترین دلیلهایی است که بر بطلان حیله، با همه گونه هایش،

دلالت می کند.

۵ : حرمت حیله در مسابقه

از ابوهریره روایت شده است که پیامبر خدا صلی الله علیه و آله فرمود:

« مَنْ اَدْخَلَ فَرَساً بَيْنَ فَرَسَيْنِ وَهُوَ لايَأمَنُ اَنْ يُسْبَقَ فَلابأْسَ وَ مَنْ اَدْخَلَ فَرَساً بَيْنَ فَرَسَيْنِ وَ هُوَ آمِنٌ اَنْ يُسْبَقَ فَهُوَ قِمارٌ»(۲). این حدیث را احمد، ابوداوود و ابن ماجه روایت کرده اند و ابن حزم وحاکم آن را صحیح دانسته اند.(۳)

ابوداوود در باب المحلل از کتاب اجتهاد، از طریق سفیان بن حسین و سعید بن بشیر از زهری، از سعید بن مسیب، از ابوهریره، از پیامبر صلی الله علیه و آله روایت کرده است که فرمود:

« من ادخل فرساً بین فرسین و هولایؤن ان یسبق فلیس بقمار و من ادخل فرساً بین

ص:۱۶۸

۱- ابن قیم، اعلام الموقعین، ج ۳، ص ۱۴۴.

۲- هر کس اسبی را میان دو اسب قرار دهد، در حالی که اسب از این ایمن نیست که بر آن پیشی گیرند، بر او ایرادی نیست،

و هر کس، اسبی را میان دو اسب قرار دهد در حالی که اسب از این ایمن است که بر آن پیشی گیرند، آنچه کرده قمار است. ر.ک سنن ابوداوود، کتاب الجهاد، باب ۶۲.

۳- شوکانی، نیل الاوطار، ج ۸، ص ۶۷.

فرسین و قدأمن ان یسبق فهو قمار». ابوداوود می گوید: این حدیث را معمر و شعیب و عقیل از زهری، از مردانی از اهل علم روایت کرده اند و همین نزد ما صحیحتر است.

چونان که شوکانی در نیل الاوطار آورده است، ابوحاتم می گوید: بهترین وجهی که برای سند این حدیث می توان یافت آن است که موقوف بر سعید بن مسیب باشد؛ چه یحیی بن سعید این حدیث را از او روایت کرده، و در موطأ نیز چنین است یعنی یحیی از سعید نقل کرده است.

ابن تیمیه در اقامه الدلیل هنگامی که درباره این حدیث سخن به میان می آورد پس از یاد آور شدن گفته های پیشوایان علم رجال و جرح و تعدیل درباره سفیان بن حسین، چنین می گوید:

این اندازه که گفته اند - یعنی آن که او گاه چیزهایی روایت می کند که در سند و در متن آنها عالمان دیگر مخالفند - ایجاب می کند در صورتی که کسی اوثق از او با او مخالفت کند، در روایت وی توقف شود، اما اگر حدیثی مستقل روایت کند و دیگران در این باره با او موافقت کرده باشند محذور از میان می رود و به سبب پیروی دیگران از او روشن می شود که این حدیث اصلی محفوظ داشته است.(۱)

از این سخن ابن تیمیه روشن می شود که حاکم و ابن حزم به چه وجهی این حدیث را صحیح شمرده اند و البته خداوند خود به حقیقت امورآگاه است.

مشروعیت مسابقه و گرونهادن در آن و فلسفه این کار

سنت از این حکایت دارد که مسابقه میان اسبان و دیگر چهار پایان و همچنین مسابقه تیراندازی از ورزشهای ستوده ای است که بسته به انگیزه اش می تواند مستحب یا مباح باشد، و به هر روی کاری بیهوده نیست. فلسفه این حکم نیز آن است که چون خداوند اسب را به تسخیر انسان در آورده و اجازه اسب دواندن و استفاده از این حیوان را در جنگ و گریز و

گرماگرم پیکار داده است چاره ای جز آن نیست که برای استفاده از آن، به آن و نیز به سوار کار آموزش داده شود تا با تجربه و پختگی در میدان نبرد عمل کند، و بدین سان سودمندتر افتد،

کارآیی بیشتری داشته باشد و بهتر هدف انسان را از نگهداری آن برآورد. تیراندازی نیز چنین است، هم کم مشقت تر است و هم در از میان برداشتن دشمن کاراتر. از همین روی پیامبر صلی الله علیه و آله

۱- ابن تیمیه، اقامه الدلیل علی ابطال التحلیل ، ص ۲۳.

واژه «قوه» را در آیه «واعدوا لهم ما استطعتم من قوه» (انفال/ ۶۰) به تیراندازی تفسیر کرد و سه بار فرمود: هان! بدانید که قوّت تیراندازی است. این روایت را مسلم و احمد نقل کرده اند.

هم اکنون نیز تیراندازی مایه قدرت و توانایی است، البته با توپ و بمب افکن و همانند آن. از دیگر سوی، از آنجا که آماده کردن این توانایی برای رویارویی با دشمن جز به تمرین کردن،

تجربه اندوختن و خوی گرفتن امکان پذیر نمی شود مسابقه تیراندازی نیز تشریع شده است.

همچنین سنت از این حکایت دارد که این مسابقه هم با عوض جایز است و هم بدون آن.اگر مسابقه با عوض باشد، عالمان برای این عقد شروطی مقرر داشته اند که برگرفته از

احادیث، اصول کلی دینی، و فلسفه فقه است و در کتب فقه بتفصیل بیان شده است. از جمله

این شروط آن است که عوض معلوم باشد. مسافت نیز معلوم باشد، مسافت در حد تحمل اسب یا هر حیوان دیگری باشد که با آن مسابقه داده می شود و امکان پیش افتادن یک از دو

اسب وجود داشته باشد. اگر معلوم شود که یکی از آنها ناتوان از دویدن است، مسابقه صحیح

نیست؛ زیرا هدف از مسابقه آزمودن اسبان است، و وسیله مسابقه باید از ابزارهای مورد استفاده در جنگ باشد. بنابراین مسابقه کبوترپرانی یا پراندن دیگر پرندگان و کارهایی از این دست که نه ابزار جنگ است و نه مایه توانایی یافتن در جهاد، جایز نیست.یکی از احادیثی که در این باره رسیده حدیثی است که احمد و صاحبان سنن از ابوهریره نقل کرده اند که رسول

خدا صلی الله علیه و آله فرمود:«لا سَبَقَ الاّ فی خُفٍّ آوْ نَصْلٍ أوْ حافِرٍ»(۱) البته در روایت ابن ماجه عبارت «او نصل» نیامده است.

خطابی در شرح این حدیث می گوید:

سَبَق به معنای مزد یا عطایی است که برای برنده قرار می دهند. اما سَبْق مصدری است از سَبَقتُ الرجل، اسبقته سبقاً. روایت صحیح در این حدیث سبق است، به فتح حرف با، و مقصود از روایت آن که تنها در مسابقه اسب دوانی و آنچه از خانواده آن است و شتر سواری و تیراندازی، استحقاق مزد و عطا پیدا می شود؛ چه، این امور از زمینه های

۱- جایزه تنها در [مسابقه] شتردوانی، تیراندازی، و دواندن سمداران رواست. مقصود از حدیث مسابقه بر سر شتر، اسب و هر چهار پای سمدار دیگر است. نصل هم به معنای تیر است. حدیث به تقدیر «ذی» پیش از سه واژه خف، نصل و حافر است که در هر کدام مضاف حذف شده و مضاف الیه جایگزین آن گردیده است. حدیث دلیلی است بر جواز مسابقه همراه با جایزه بر

موارد مذکور در متن. ر.ک: صنعانی، محمد بن اسماعیل، سبل السلام، ج۴، ص۷۱ - م.

آمادگی برای پیکار با دشمن هستند، و قرار دادن مزد برای آنها مایه تشویق در جهاد و برانگیختن به این مهم است. یابو و الاغ نیز در مفهوم خیل می گنجد؛ زیرا همه اینها سم دار هستند، و گاه می شود که به سریع دویدن و چابکی آنها نیاز می افتد؛ چرا که این

چهارپایان نیز بار و بنه لشکر را حمل می کنند و در جنگها همراه آورده می شوند. اما مسابقه با پرندگان و یا کبوترپرانی و همانند آن، هیچ از زمینه های آمادگی برای پیکار و قدرت یافتن در جنگ نیست و به همین دلیل ستاندن جایزه برای این کار قمار است و ممنوع(۱)

عالمان می گویند، مسابقه با عوض بر چهارگونه است، که سه گونه اش جایز و یکی غیر جایز است. سه گونه جایز عبارتند از:

۱- شرط مزد از یک طرف، به این که یکی از دو طرف مسابقه به دیگری بگوید: اگر از من پیش افتادی فلان چیز را بر من خواهی داشت و اگر من از تو پیش افتادم هیچ بر تو نخواهم

داشت.

۲ - شرط مزد از دو طرف، با وارد کردن فرد سوم، به این که هر دو طرف جعلی قرار دهند و نفر سومی هم به میان مسابقه آورند، مشروط بر این که اسب سوم هماورد دو اسب دیگر باشد؛ هم امکان پیش افتادن آن وجود داشته باشد و هم امکان عقب افتادنش. صورت به میان

آوردن فرد سوم «محلل» در این مسابقه چنین است که به وی بگویند، اگر از ما پیش افتادی

مال هر دوی ما از آن تو، و اگر ما از تو پیش افتادیم هیچ از تو نخواهیم. با این وجود هر یک از این دو بر طرف خود شرط می کنند که در صورت پیش افتادن جعل و جایزه ای را که او قرارداده است بگیرند. با این ترتیب، اگر فرد سوم از آن دو نفر دیگر پیش افتد مال هر دو را می گیرد، اگر هر دو یا یکی از آنها از او پیش افتند هیچ حقی بر او ندارند، و هر کدام از آن دو نیز که بر طرف خود چیره شود مالی را که دیگری به عنوان جایزه در میان نهاده است در اختیار

می گیرد. این قرارداد از آن روی جایز است که فرد سوم (محلل) در هیچ فرضی زیان نمی کند

و تنها این دو احتمال در مورد او وجود دارد که چیزی بگیرد یا نه. با این ترتیب این قرارداد از قمار بیرون است؛ چه قمار چیزی است که برای هر یک از طرفها احتمال خسارت برابر وجود داشته باشد.

۳- قراردادن مزد برای برنده از سوی فردی خارج از مسابقه.

۱- خطابی، معالم السنن، ج۲، ص ۲۵۵.

اما گونه ای که جایز نیست این است که مزد از هر دو طرف باشد و در این میان فرد سومی هم در مسابقه داخل نشده باشد، بدین ترتیب که هر یک از دو طرف به دیگری بگوید: اگر اسب تو پیش افتاد فلان چیز را بر من خواهی داشت، و اگر اسب من پیش افتد فلان چیز را بر تو خواهم داشت. این گونه قرارداد در حقیقت قمار است و جایز نیست.

اینک مناسب است به سخن خطابی در شرح حدیث «من ادخل فرساً بین فرسین و هولا یؤمن أن یسبق فلیس بقمار و من ادخل فرساً بین فرسین و قد أمن ان یسبق فهو قمار»

بنگریم که می گوید:

اسب سومی که در میان این دو اسب جای می گیرد «محلل» نامیده می شود؛ بدان معنا که آنچه را برنده می برد او بر وی حلال می کند و به وسیله آن گرو گذاری دو سویه از دایره قمار (که شرط گذاری دو کس بر سر مالی است که به یکی از آنان رسد و در نتیجه هر یک از آنان تنها یا برنده است و یا بازنده) خارج می شود. غرض از وجود محلل و قرار گرفتنش میان دو اسب آن است که نشانه ای باشد از این که طرفهای مسابقه حقیقتاً قصد اسب دواندن و تمرین دارند، نه هدفی مالی، که در این صورت آنچه می کنند به قمار شباهت خواهد یافت. اگر اسب محلل از نظر توانایی با آن دو اسب دیگر همسان باشد دو طرف بیم آن برند که از آن پیش افتد و در نتیجه جایزه (سبق) را از آن خود کند. در این صورت برای هر چه سریعتر دواندن اسب بکوشند و در نتیجه تمرین بیشتری کنند و توانایی افزونتری یابند.اما اگر محلل اسبی کندرو یا خسته باشد و بیم آن نرود که از دو اسب دیگر پیش افتد و سبق را از آن خود سازد، غرض و معنای تحلیل به وسیله آن حاصل نگردد و در آوردن آن به میان دو اسب دیگر لغو و بی معنا باشد و نتیجه آن شود که شرط گذاریی میان دو اسب صورت پذیرفته است، بی آن که محللی در کنار آنها باشد؛ و این عین قمار است.

صورت شرط گذاری و مسابقه اسب سواری آن است که دو نفر اسبهای خود را به مسابقه گذارند و آنگاه اسبی همتای اسبان خود برگزینند و در میان دو اسب قرار دهند و سپس مالی معلوم در میان نهند و قرار داد کنند که از آنِ سبقت گیرنده باشد؛ هر یک از دو اسب که از دیگری پیش افتد هم سبق خود را به دست آورد و هم سبق آن اسب دیگر را از آن خویش کند و در این میان بر محلل هیچ تعهدی نباشد؛ اما اگر محلل از آن دو پیش افتد سبق هر دو اسب را ببرد.

نیاز به محلل تنها در جایی است که گروگذاری میان دو نفر باشد، اما اگر امیر میان

سواران مسابقه گذارد و برای سبقت گیرنده جایزه ای قرار دهد، یا اگر کسی به دیگری بگوید اگر از فلان کس پیش افتادی ده درهم بر من خواهی داشت، این عقد جایز است، بی آن که به محللی نیاز باشد و البته خداوند خود به حقیقت امور آگاه است.

حدیث موضوع بحث همچنین بر این دلالت دارد که راه جستن به مباح به کمک ذریعه جایز است، و این از باب حیله و تلجئه(۱) نیست.(۲)

دلالت حدیث بر حرمت حیله هایی که با اهداف شارع در تناقض است

دانستیم که حدیث موضوع بحث بر دو نکته دلالت می کند:

نکته اول: اگر عقد مسابقه میان دو نفر باشد و مالی در میان گذارند که پس افتاده به پیش

افتاده بدهد، این کار جایز نیست مگر آن که اسب سومی میان دو اسب قرار دهند وآن با دو

اسب دیگر همتا باشد. در چنین صورتی اگر آن اسب سوم از دو اسب دیگر پیش افتد جایزه را

از آن دیگر ببرد و اگر هر دوی آنها با هم از او پیش افتند یا یکی از آن دو از وی سبقت گیرد هیچ چیزی بر عهده محلل نیست، و آن که از دیگری پیش افتاده مال شرط شده را خواهد برد.

نکته دوم: اگر آن اسب سوم با دو اسب دیگر برابری نکند و از پیش معلوم باشد که عقب خواهد افتاد عقدی که واقع شده قمار و حرام است.

اینک برداشت این دو نکته از حدیث: حدیث می گوید:

«من ادخل فرساً بین فرسین»؛ هر که اسبی میان دو اسب مسابقه قرار دهد، «وهو»؛ یعنی اسب سوم «لایُؤمَن ان یُسبَق» از پیش معلوم نیست که حتماً عقب خواهد افتاد و اطمینانی

نسبت به چنین نتیجه ای وجود ندارد «فلیس بقمار»؛ آن عقد، قمار نیست؛ چرا که این احتمال

وجود دارد که اسب سوم از دو اسب دیگر سبقت گیرد و صاحب این اسب جایزه ای را که هر یک از صاحبان دو اسب دیگر در میان نهاده اند ببرد و بدین ترتیب هر دوی آنها خسارت کنند... «و من ادخل فرساً بین فرسین و قدأمِنَ ان یُسْبَقَ»؛ اما اگر کسی اسبی در میان دو اسب قرار دهد که از پیش روشن است عقب نمی افتد، و چنین اطمینانی نسبت به آن وجود دارد «فهو قمار» شرطی که کرده اند قمار است؛ زیرا وجود اسب سوم در حقیقت لغو است و

۱- تلجئه از ریشه لغوی لجأ به معنای پناه بردن، توسل جستن، تمایل یافتن و تکیه زدن است. در اصطلاح، به هر نوع بیع یا عقد صوریی اطلاق می شود که باطن آن چیزی غیر از ظاهر آن است. ر.ک: معجم لغه الفقهاء، ص ۲۴۴.- م.

۲- خطابی، معالم السنن ، ج ۲ ، ص ۲۵۵ و ۲۵۶ .

مقصود شرعی که از اشتراط وجود این اسب در نظر است حاصل نمی آید.

چنین می نماید که حدیث خطاب به یکی یا خطاب به هر دو عاقد اصلی است؛ چه، برای این دو تصحیح عقدی که در آن مالی از جانبشان شرط شده است اهمیت دارد. از همین روی پیامبر، این دو را راهنمایی فرمود که راه تصحیح عقد آن است که اسب سومی در میان آن دو

اسب قرار دهند که با آنها برابر و همتا باشد، می شود از آن دو اسب دیگر پیش افتد و در نتیجه جایزه ای را که صاحبان آن دو در میان گذاشته اند ببرد، و می شود که عقب بیفتد و در نتیجه نه چیزی را ببرد و نه چیزی را ببازد؛ بدین ترتیب عقدی که صورت پذیرفته از دایره قمار (که به معنی تردید میان یکی از دو احتمال حتمی بر دو باخت است) بیرون می رود. همچنین پیامبر با بیان این که عقد در صورت نا برابر بودن آن اسب سوم با دیگر اسبها قمار خواهد بود صاحبان

آن دو اسب دیگر را از این که اسب سوم لغو و بی حاصل باشد نهی فرمود؛ چرا که در چنین

صورتی، مال، مردّد میان دو طرف، و آنچه صورت گرفته قمار است، و بدین سان هدف نخستین مسابقه دستیابی به مال است، نه مسابقه گذاشتن بر سردویدن و دواندن اسب و این

تناقضی آشکار با اهدافی است که شارع در تشریع خود داشته است.

با توجه به آنچه گذشت دلالت حدیث بر حرمت حیله از این جهت است که اگر صاحبان دو اسب آنچه را از آن نهی شده اند انجام دهند عقدی که صورت می دهند به دلیل فراهم آمدن

شرطش یعنی قراردادن اسب سوم در میان آنها، بظاهر صحیح، ولی از آن روی که این شرط لغو می باشد در واقع باطل و محکوم به قمار است؛ چه، آن مقصود شرعی که خداوند برای آن

مسابقه با عوض را تشریع کرده از چنین مسابقه ای حاصل نیامده است؛ زیرا در عقدی که در

این فرض صاحبان اسبها انجام داده اند هدفی مالی است نه تمرین و کسب توانایی برای جهاد.

ضمناً از این حدیث استفاده می شود که اگر صاحب اسب سوم مطمئن باشد که اسبش بی تردید پیش خواهد افتاد، و با چنین اطمینانی اسب خود را به میان آن دو اسب دیگر در

آورد محکوم به آن است که اموال مردمان را بناروا می خورد و در مقاصد شرع اخلال می کند.

این کاری است حرام، و وسیله اش نیز عقدی بظاهر صحیح، اما در واقع باطل و فاسد؛ و حکم

هم تابع واقعیت و معنای حقیقی عقد است، نه تابع ظاهر و صورت آن.

بنابر این حدیث تنها از یک چیز سخن می گوید، و آن حرمت عقودی است که ظاهرش فرمانبری و باطنش از آن روی که در اهداف و مقاصد شرعی عقود اخلال می کند عصیان و نافرمانی است. این گونه عقود غالباً به وسیله ایجاد شرطی ظاهری و فاقد حقیقت صورت می پذیرد تا حکم شرعی عقد بر آن مترتب شود، چونان که در مسأله موضوع بحث دیده

می شود. گاه نیز این کار از طریق از بین بردن ظاهری شرطی صورت می گیرد تا مانعِ اقتضای سبب حکم خاص شود، همانند از میان بردن شرط «سال» درباره مال مشمول زکات،(۱) به

۱- پیشتر آوردیم که از دیدگاه برخی از شیعه نیز اگر از میان بردن «سال» یا «نصاب» حیله ای برای گریز از زکات باشد اثر ندارد و همچنان شخص موظف به پرداخت زکات است. اصولاً- مسأله فرار از زکات در فقه شیعه در مورد زکات انعام و همچنین زکات نقدین مطرح می شود. ملاک در هر دو مسأله یکی است و هر دو مسأله نزد شیعه و همچنین نزد اهل سنت مورد اختلاف است. برخی به حرمت فرار از زکات و بی اثر بودن حیله نظر داده اند و برخی دیگر به کراهت. شیخ در خلاف مسأله ۶۴ می گوید: «برای انسان مکروه است پیش از فرا رسیدن سال و به هدف فرار از زکات مال خود را از نصاب کم کند. اما اگر چنین کند و در همین حال که مالش کمتر از نصاب است سال بگذرد، زکات بر او نخواهد بود. ابوحنیفه و اصحاب او و شافعی نیز چنین نظر داده اند. اما برخی از تابعان گفته اند فرار در این جا برای شخص سودی ندارد. بنابراین اگر سال بر او بگذرد و مالش [در نتیجه حیله ای که ورزیده] کمتر از نصاب باشد از او زکات ستانده می شود. مالک نیز همین نظر را دارد». شیخ در همین کتاب (مسأله ۶۵) می گوید: «اگر شخص مالی به اندازه نصاب از یک جنس داشته باشد و آن را برای فرار از زکات تبدیل به چند جنس متفاوت کند، بنابر مشهورترین روایات چنانچه سال بگذرد زکات بر او واجب است.روایت شده که آنچه شخص از این ناحیه بر خود وارد آورده بیشتر و زیانبارتر است. فقیهان در این مسأله نظری همانند مسأله کاستن از نصاب به قصد فرار از زکات دارند». شیخ در مسأله ۸۹ نیز در باب زکات مسکوک و زیور آلات می گوید: «اگر شخص به قصد فرار از زکات، مسکوک خود را به زیور تبدیل کند چنانچه قصدش از این کار فرار از زکات باشد مقدار تبدیل شده به زیور نیز به مسکوک اضافه می شود». شیخ در مسأله تبدیل جنس به غیر جنس نیز می گوید: «اگر این کار برای فرار از زکات انجام شده باشد زکات بر شخص لازم است». در نهایه نیز می گوید: «اگر طلا شمش یا زیور باشد زکات در آن واجب نیست مگر در صورتی که قصد شخص از این کار فرار از زکات باشد». در الانتصار نیز آمده است: «یکی از اقوال خاص امامیه این است که اگر کسی برای فرار از زکات درهم و دینار آنها را به صورت شمش در آورد یا جنسی را به جنس دیگر تبدیل و جایگزین کند زکات بر او واجب است... از مالک و گروهی از شافعیین نیز نقل شده که زکات در چنین صورتی واجب است». در فقه الرضا نیز آمده است: «درشمش زکات نیست مگر این که بدین وسیله از زکات فرار کرده باشید. اگر از زکات بدین وسیله فرار کرده باشید بر شما زکات واجب است». در من لایحضره الفقیه، المقنع، الغنیه و الوسیله نیز حکمی مانند این آمده است. اما مفید در مقنعه قول به فایده نداشتن فرار از زکات را تنها به عنوان یک احتمال ذکر می کند و همین نشان تردید وی در این حکم است. در میان عامه هم چنین نظری وجود دارد. در مختصر خرقی آمده است: «هر کس گله ای داشته باشد و آن را پیش از کامل شدن سال به قصد فرار از زکات بفروشد زکات از او ساقط نمی شود». در مغنی هم آمده است: «همین که آوردیم نظر مالک، اوزاعی، ابن ماجشون، اسحاق و ابوعبید است، اما ابوحنیفه و شافعی گفته اند زکات از شخص ساقط می شود». گفتنی است اختلاف در این مسأله ناشی از اختلاف در اخبار است؛ چرا که دو دسته روایت وجود دارد: دسته ای که بر جواز فرار و عدم وجوب زکات دلالت می کند؛ و دسته ای که بر وجوب زکات و سودمند نبودن فرار دلالت دارد. ر.ک : منتظری، حسین علی، کتاب الزکاه، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۴۰۴ ه-.ق، ج ۱، ص ۲۴۹ - ۲۵۴. - م.

وسیله تملیک صوری تمام یا بخشی از آن، تا زمانی که سال کامل می شود مال بظاهر در ملکیت خود شخص نباشد و در نتیجه به زعم شخص،زکات از او ساقط شود. همانند این است که آنجا که شخص ایجاد سببی ظاهری را قصد کند تا حکم خاصی بر آن مترتب گردد، از قبیل این که در ماه رمضان سفر کند تا روزه نگیرد. سرانجام یکی دیگر از صورتهای انجام

این گونه عقود آن است که شخص ازاله سبب را قصد کند تا مانع اقتضای حکم خاص آن شود، همانند آن که مرتدی بظاهر اسلام آورد تا مانع شود ارتدادش حکم قتل او را اقتضا کند. به هر روی، خداوند خود به حقیقت امور آگاه است.

۶ : تأثیر نیّت در افعال جوارحی

از جابر - رضی الله عنه - روایت شده است که گفت: از رسول خدا صلی الله علیه و آله شنیدیم: «صَیْدُ

البرّلکُم حلال و انتم حُرُم مالمَ تَصیدوه أو یُصَدْ لکم»(۱) - این حدیث را احمد و صاحبان سنن بجز ابن ماجه نقل کرده اند.

این حدیث میان احادیث مختلفی که درباره [حکم] خوردن صید برای محرم رسیده است سازگاری ایجاد می کند؛ به طریق صحیح رسیده است که صعب بن جثامه گوشت درازگوش

ص:۱۷۶

۱- شکار خشکی در حالی که در احرام هستید برایتان حلال است، تا زمانی که خود آن را شکار نکرده باشید یا آن را برای شما شکار نکرده باشند . ر.ک : مسنداحمد ، ج ۳ ، ص ۳۶۲.

وحشی به آن حضرت هدیه کرد و وی آن را بر گرداند و فرمود: ما تنها از این روی آن را بر گرداندیم که در احرام هستیم. همین مضمون در حدیث زید بن ارقم به طریق صحیح رسیده است، چونان که – در برابر – ، حدیث ابوقتاده نیز به طریق صحیح رسیده که چون خری وحشی شکار کرد پیامبر صلی الله علیه و آله به اصحاب خود که محرم بودند اجازه داد از آن بخورند. همین مضمون در حدیث طلحه و دیگران به طریقی صحیح رسیده است.

این احادیث مختلف را نمی توان به هیچ وجه توجیه کرد مگر آن که گفته شود در آن حدیث که پیامبر خوردن شکار را حلال کرده برای محرمی است که شکار برای او انجام نشده

و در آن حدیثی که حرام کرده برای کسی که است که گمان می شده شکار برای او انجام گرفته

است. این همان معنای حدیثی است که اکنون موضوع بررسی است، و از همین روی شافعی در باره این حدیث گفته: این حدیث در این باب بهترین و مطابق ترین حدیث با قواعد است.

حدیث بر آن دلالت دارد که در افعال جوارحی نیز هدف معتبر و معیار است؛ و بر این اساس، اگر مُحِلّ برای محرم شکار کند و آن را برای او ذبح کند خوردنش بر محرم حرام است، ولی اگر بدون چنین هدفی شکار و ذبح کند خوردنش هم برای خود او و هم برای محرم حلال است.

اکنون می گوییم: اگر در افعال جوارحی چنین باشد، در گفته ها و در عقود چنین حکمی به

طریق اولی وجود خواهد داشت، و این خود دلیلی است بر باطل بودن و حرام بودن حیله به گونه های متفاوتش؛ چه، ظاهر حیله کاری مشروع و باطن آن ممنوع است و همین باطن نیز مقصود شخص می باشد پس می بایست حکم بر همان مترتب شود. بلکه در حدیثی که مورد بررسی است خداوند خوردن گوشت شکار را بر محرم حرام کرده است، آن هم به واسطه نیّتی که از غیر او صادر شده و او از آن هیچ خبر نداشته است. این حرمت نیز از آن روی است که محرم نتواند سبب کشتن شکار به هیچ ترتیبی شود تا بدین سان حرمت شکار کردن از سوی محرم به طور کامل رعایت شود.اما اگر شکاری ذبح شود و محرم، نه در ظاهر و نه در باطن، سبب آن نشده باشد خوردن گوشت آن برای او جایز است، به عنوان امری تبعی و ضمنی، نه آن که اصل و مقصود او باشد.(۱)

۱- ناگفته پیداست که حکم به حرمت حیله در باب معاملات با قیاسی چنین ناقص بر حکمی در باب معاملات حتی با مبانی خود مؤلف نیز ناسازگار به نظر می رسد، چه مؤلف خود نیز – آن سان که ازمطاوی کتاب بر می آید – حرمت حیله را بیشتر به باب معاملات در برابر عبادات مربوط دانسته و از دیگر سوی این نیز روشن است که بر باب عبادات پیش و بیش از تعلیل تعبّد حاکم است. با این وصف مولف از حکمی که در باب افعال حج به عنوان افعال عبادی آمده است علت استنباط کرده و سپس این علت استنباطی را به باب معامله تعمیم داده است. – م.

۷ : در پیمانها، معانی ملاک و معتبر است، نه الفاظ

از سلیم بن عامر رسیده است که گفت: معاویه در سرزمین روم پیش می رفت در حالی که میان او و آنان پیمانی وجود داشت که هنوز زمانی از آن مانده بود.وی می خواست به آنان

نزدیک شود تا چون زمان آن پیمان به پایان رسد بر آنان یورش برد. در این میان ناگاه پیرمردی

سوار بر مرکب گفت: الله اکبر! وفاداری کنید نه نیرنگ! رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: «مَنْ کانَ بینَه و بینَ قومٍ عهدٌ فلا یحُلَّنَّ عقدهٌ وَ لایَشُدَّنَّها حتّی ینقَضی امدُها او یُنْبِذ الیهم عهدَهم علَی سواء»(۱). این سخن به معاویه رسید. وی از راه برگشت، و بناگاه دیدند آن پیرمرد عمروبن عبسه است.

این حدیث را احمد و صاحبان سنن بجز ابن ماجه روایت کرده اند و ترمذی در باره آن گفته:

حدیثی حسن و صحیح است.

شرح حدیث

«الامد» به معنی پایان است و مقصود از عبارت این که دو گروه با یکدیگر پیمان آتش بس برای زمانی معین بسته بودند. این احتمال نیز وجود دارد که مقصود از «الامد» در اینجا، نه پایان، بلکه همان دوره زمانی آتش بس باشد، به دلیل عبارت «فاذا انقضی الامد»؛ یعنی چون

آن دوره زمانی[مورد اتفاق] به پایان رسید. در این صورت اطلاق واژه «امد» بر کل یک دوره زمانی و نه بر نقطه پایانی آن، از باب اطلاق لفظ جزء بر کلّ است.

«فلا یحلن عقده و... تا آخر»؛ یعنی آن که نبایست پیش از پایان یافتن آن مدّت به سوی

آنان حرکت کرد و در پایان مهلت غافلگیرشان ساخت. در اینجا «لا یحلن عقده و لا یشدّنّها»

(هیچ گرهی نبندد و نگشاید) به عنوان کنایه ای از حرکت کردن به سوی دشمن آمده است؛ چرا که غالباً گره گشودن و گره بستن بر باروبنه، کار مسافر است.

حدیث دلیلی است بر آن که حرکت ناگهانی کردن به سوی اردوی دشمن هنگامی که پایان یافتن دوره آتش بس نزدیک است جایز نیست، بلکه باید همچنان صبر کرد تا آن مدت به

۱- هر که میان او و قومی دیگر پیمانی باشد هیچ نباید گرهی بگشاید و ببندد، تا زمانی که مدت آن پیمان به سر آید یا پیمان

خود با آن قوم را به برابری به آنان وانهد. ر.ک.: سنن ابوداوود، کتاب الجهاد، باب ۱۵۲.

پایان برسد، یا آنان خود پیمانشان را بر هم زنند.

روشن است حرکت به سوی اردوی دشـمن بدین ترتیب، با مقتضای لفظ پیمانی که با آنان بسـته شده است ناسازگاری ندارد، ولی در عین حال از آن روی که چنین کاری دربر دارنده نیرنگ است از آن نهی شده.این خود دلیلی است بر آن که مخالفت کردن با پیمان، چه به اقتضای لفظ و چه به اقتضای مفهوم و حقیقت آن، نیرنگ است و حرام.

نکته دیگر آن که هیچ تفاوتی میان پیمان آتش بس و دیگر عقود وجود ندارد و وفاداری به

همه عقود، خواه وفاداری به مدلول لفظی و خواه وفاداری به مقتضای اصل و روح آنها واجب

است. این حقیقت بنیان همه عقودی را که وسیله ای برای رسیدن به حرام می شوند، هر چند

ظاهر آنها مشروع می نماید، برمی اندازد و البته خداوند خود به حقیقت امور آگاه است.

ص:۱۷۹

۸ : نهی از حیله نَجْش

نهی از حیله نَجْش(۱)

از ابن عمر رسیده است که گفت: رسول خدا از نجش نهی فرمود. این حدیث مورد اتفاق است.

«نجش» [بر وزن بخش] آن است که کسی بی آن که قصد خریدن کالایی را که در معرض فروش گذاشته شده داشته باشد بهای بالاتری برای آن پیشنهاد کند تا دیگر خریداران گمان

برند این بهای حقیقی آن کالاست و در نتیجه فریفته شوند و کالا را به همین قیمت یا به بالاتر از آن بخرند. این کار به واسطه آن که موجب ضرر رساندن به خریدار و فریفتن او می شود

حرام است، و البته بیع خریدار در این صورت از دیدگاه اکثر فقیهان، و از جمله ابوحنیفه و شافعی و در روایتی امام احمد، صحیح، اما از دیدگاه مالک و در روایت دیگری از احمد باطل

ص:۱۸۰

۱- نجش در لغت به معنای برانگیختن شکار و در اصطلاح عبارت است از آن که شخص بدون قصد خریدن یک کالا بر قیمت آن بیفزاید و اعلام کند که آن را به قیمت بیشتری می خرد تا در نتیجه دیگران بشنوند و آن را به قیمت گرانتر بخرند، خواه فروشنده و کسی که نجش می کند در این باره با هم تبانی کرده باشند و خواه تبانی نکرده باشند. تعریف دیگر نجش نیز آن است که شخص بیگانه کالای مورد معامله را براساس تبانیی که با فروشنده دارد بستاید تا در نتیجه خریدار رغبت بیشتری به خرید آن نشان دهد. ممکن است این ستایش بدون چنین تبانیی نیز باشد. شیخ انصاری در مکاسب پیش از بیان این دو تفسیر به حکم نجش می پردازد و می گوید: «نجش حرام است، به دلیل روایت نبوی که ضعف سند آن به کمک اجماع، جبران شده است. عقل نیز بر قبح این کار دلالت دارد؛ چرا که این کار غش، تلبیس و اضرار است» ر.ک: انصاری، مرتضی، المکاسب المحرمه ، خط طاهر خوشنویس، ص ۵۵. چنان که از تعریف نیز بخوبی روشن است حرمت نجش حرمتی استقلالی و دلیل آن هم این است که نجش نوعی تلبیس و نیرنگ وغش در معامله و سبب ضرر است و اینها عنوانهایی هستند که به تصریح شارع حرامند. بنابر این – همان گونه که در مواردی مشابه اشاره شد، – حرمت این گونه کارها به عنوان مصداقهایی از نیرنگ، با حیله به معنای بهره جستن از شمول دلیل لفظی شرعی – چنان که معتقدان به جواز حیله می گویند – چندان ارتباطی ندارد. به دیگر سخن آنچه مؤلف می بایست برای آن دلیل بیاورد – آن سان که در مواردی نیز چنین کرده – اثبات حرمت کارهایی است که از شمول دلیل می توان اباحه آنها را به گونه ای درآورد، اما انجام آنها با روح قانون و فلسفه تشریع حکم ناسازگاری دارد. به هر روی مخالفت با این دلیل مؤلف به معنای مخالفت با مدعای کلی او نیست. – م.

است، بدان دلیل که نهی اقتضای فساد می کند. کسانی که این بیع را صحیح دانسته اند به این نظر داشته اند که نجشی که از آن نهی شده، چیزی جدای از حقیقت عقد است و اثری در بیع

ندارد، و افزون بر این، نهی برای دفاع از حق خریدار صورت پذیرفته و جبران این حق [در صورت انجام نجش]به خیار یا به پایین آوردن قیمت است، البته مشروط به آن که مقدار غبن فاحش باشد، به گونه ای که عادتاً از همانند آن نمی گذرند، اما اگر آن اندازه باشد که معمولاً از آن در می گذرند خریدار خیار ندارد.

اگر فروشنده ای بگوید: برای خریدن این کالاـ فلان مقدار پرداخته ام، و خریدار نیز آن را باور کند و بر همین اساس از او بخرد و سپس روشن شود که وی دروغ گفته است بیع صحیح است، ولی خریدار خیار دارد؛ زیرا این کار نیز در معنای نجش و در حکم آن است.

ابن عبدالبر، ابن عربی و ابن حزم حرمت نجش را مقید به صورتی کرده اند که آنچه بر بها

افزوده شده از ثمن المثل بیشتر باشد. بنابراین اگر کسی مشاهده کند کالایی در معرض فروش

است و به کمتر از قیمت فروخته می شود، و آنگاه بر قیمت بیفزاید و آن را تا قیمت واقعی

خود بالا برد آنچه انجام داده است نجش و معصیت نیست، بلکه بنا به نیّت خود بر این کار

پاداش داده می شود. این گروه برای اثبات نظر خود به حدیث، «الدین النصیحه» استدلال کرده اند اما می توان در این استدلال خدشه کرد که در چنین دادوستدی نصیحت و خیرخواهی

تنها نجش نیست، بلکه راه دیگری هم وجود دارد و آن این که به فروشنده کالا بگوید: بهای

واقعی آنچه می فروشی این است و اگر تو آن را به بهایی که اکنون قرارداده ای بفروشی زیان

می کنی. با این راه می توان میان دلیل حاکی از حرمت نجش به صورت مطلق و دلیل لزوم نصیحت، جمع و سازگاری بر قرار کرد.

اما این که نجش یک حیله است، بدین بیان روشن می شود که با ستودن کالا و پیشنهاد دادن قیمت، ظاهر کار تمایل به خرید و راستگویی است و نیز اظهار این نکته که قیمت پیشنهادی همان بهای واقعی کالاست، اما باطن آن زیان رساندن به خریدار از طریق افزودن بر قیمت و فریفتن وی به افتادن در چنین معامله ای است. در این میان، شارع حرمت را، که مدلول نهی است، بر باطن این کار که البته مقصود اصلی شخص است مترتب ساخته، نه بر ظاهر آن. این خود دلیلی است بر آن که در عقود معانی و حقایق آنها معیار است و معتبر، نه ظاهر الفاظ.

همانند نجش مشمول حکم حرمت است هنگامی که برای زیان رساندن به فروشنده و بی رغبت یا کم رغبت کردن خریدار یا

خریداران، کسی در بیع دخالت کند و بهایی کمتر از آنچه

ص:۱۸۱

بهای واقعی کالاست پیشنهاد کند این کار نیز به سبب نیرنگ و زیان رسانی به فروشنده و حرام

است و البته خداوند خود به حقیقت امور آگاه است.

۹ : نهی از حیله تصریه

ابوهریره از پیامبر خدا صلی الله علیه و آله روایت کرد که فرمود: «لاتصروا الابل و الغنم فمن ابتاعها بعد فهو بخیر النظرین بعد ان یحلبها ان شاء امسکها و إنْ شاء ردّها و صاعاً من تمر» این حدیث مورد اتفاق است، و در عبارت مسلم [به جای «فهو بخیر النظرین] «فهوبالخیار ثلاثه ایام»(۱) آمده است.

شرح حدیث

«لاتُصروا الابل وَ الغنم»؛ تصریه به معنای گردآوردن و جمع کردن است. گفته می شود: «صریتُ الماء فی الحوض»؛ یعنی آب را در حوض جمع کردم. همچنین گفته می شود: «صری الماء فی ظهره»؛ یعنی آب را در پشت خود نگه داشت و ازدواج نکرد. اسم مفعول این ماده

«مُصراه» است، همانند «مُغشاه» و «مُزکاه» از «غشی یغشی» و «زکی یزکی». به هر روی، معنای

عبارت این است: هنگامی که قصد فروش گوسفندان و شتران را دارید مباد که شیر در پستان

ص:۱۸۲

۱- شتر و گوسفند را تصریه نکنید؛ هر که آن را از آن پس بخرد بعد از این که آن را دوشید میان یکی از این دو راه حق انتخاب دارد: اگر بخواهد آن را نگه دارد و اگر بخواهد آن را همراه با یک صاع خرما برگرداند. بنابر روایت مسلم این خیار سه روزه است، آنجا که آورده است: «پس او سه روز خیار فسخ دارد». برای آشنایی بیشتر با دیدگاه عامه در این باره رجوع کنید به صنعانی، سبل السلام، ج۳، ص۳۶ - ۳۳. از دیدگاه شیعه نیز تصریه یکی از مصادیق تدلیس و موجب خیار است. در لمعه و شرح آن مبدأ این خیار از هنگام آزمودن حیوان و طول مدت خیار را سه روز دانسته و چنین حکم کرده که پس از دوشیدن حیوان در صورتی که مشتری قصد باز پس دادن آن را داشته باشد باید عین شیر را اگر تلف نشده است به همراه حیوان برگرداند و اگر شیر تلف شده مثل آن را به فروشنده باز پس دهد. ر.ک : الروضه البهیه فی شرح اللمعه الدمشقیه، جبعی عاملی، زین الدین، چاپ کلانتر، ج۳، ص ۵۰۱ و ۵۰۲. ناگفته نماند همان اشکالی که بر استدلال مؤلف به حدیث نهی از نجش وارد بود در اینجا نیز وارد است. - م.

آنها جمع کنید و چند روز دوشیدن را واگذارید تا شیر در پستان آنها گرد آید و پستانها بزرگ

شود و خریدار به این گمان بیفتد که طبیعت آنها چنین پر شیر است. از همین روی شافعی می گوید: تصریه آن است که نوک پستان شتر یا گوسفند را ببندند و دو یا سه روز از دوشیدن

آن خودداری ورزند تا شیر در پستانش گرد آید و خریدار به گمان این که طبیعت آن حیوان

چنین است بهای بیشتری برایش بپردازد.

حدیث بر این چند نکته دلالت می کند:

۱- تصریه به واسطه ضرر رساندن به مشتری و پنهان کردن عیب حرام است؛

۲ - برای مشتری در این صورت سه روز خیار خواهد بود. فلسفه تقیید به سه روز آن است که غالباً در مدتی کمتر از این، عیب تصریه دانسته نمی شود؛ چه اگر در روز دوم شیر کم شود در کنار احتمال تصریه این احتمال هم می رود که کم شدن شیر ناشی از مسأله ای همانند

بد خوراکی حیوان در آن روز باشد. اما چنانچه در روز سوم نیز این کاهش مشاهده گردد دانسته می شود که آن نادوشیده بوده است.

۳- چنانچه خریدار فسخ بیع را برگزیند و بخواهد گوسفند یا شتر را پس از آن که دوشیده

است برگرداند همراه با آن می بایست یک صاع خرما نیز به صاحبش برگرداند، خواه مقدار شیری که دوشیده است کم باشد و یا زیاد.

ابن عبدالبر می گوید: شیری که از پیش و به تصریه در پستان حیوان بوده با شیری که در

ملک مشتری حاصل شده است در آمیخته و از همین روی ارزش گذاری آن ممکن نیست، و بدین سبب پیامبر صلی الله علیه و آله برای قطع نزاع فرموده است یک صاع خرما به فروشنده داده شود. حاصل آن که این خرما بدل آن مقدار شیری است که در هنگام بیع در پستان حیوان بوده است. اما آنچه پس از بیع به وجود آمده، در ملک مشتری حاصل شده و به همین سبب و از آن

روی که این شیر در ضمان خود خریدار حاصل گردیده، در صورتی که وی بخواهد حیوان را پس بدهد نسبت به این مقدار شیر ضمانتی ندارد.

اکثر این حدیث را پذیرفته و بدان عمل کرده اند، اما حنفیه مخالفت ورزیده و به این حدیث عمل نکرده اند. کسانی که حدیث را پذیرفته اند در این اختلاف کرده اند که آیا آنچه

همراه با حیوان نادوشیده برگردانـده می شود لزوماً بایـد خرما باشـد یا نه؛ بسـیاری از این گروه گفته انـد خرما متعیّن است؛ و برخی دیگر گفته انـد: بایـد خریـدار یک صاع از قوت غالب بلـد را بدهد و اختصاص به خرما ندارد. این نظر - چونان که ابن قیم می گوید- گزیده تر و به قواعد

شرع نزدیکتر است، و گرنه چگونه می توان برای مثال کسانی را که قوت غالب آنها ماهی یا

ص:۱۸۳

برنج یا ذرت و ارزن است مجبور به دادن خرما کرد. این نخستین تخفیفی نیست که بر آن دلیل رسیده است. در این میان، فلسفه تقیید به خرما در حدیث این است که در آن زمان خرما قوت

غالب مردم مدینه بوده و هم از این نظر که بدون پختن و آماده کردن مورد استفاده قرار

می گرفته، با شیر همانندی داشته است.

بحثی با حنفیه در باره ردّ حدیث

حنفیه این حدیث را به دو جهت ردّ کرده اند:

نخست آن که این حدیث به روایت ابوهریره است و ابوهریره - بنا به ادعای آنان - فقیه نبوده است. جمهور به این اعتراض چنین پاسخ داده اند که همین حدیث به دو طریق از ابن

عمر رسیده است: طریق ابوداوود و طریق طبرانی، و به روایت انس نیز آمده و ابویعلی آن را نقل کرده است، و همچنین به روایت عمرو بن عوف که بیهقی آن را در خلافیات آورده است.

چونان که در صحیح بخاری آمده، از ابن مسعود به صورت موقوف روایت شده و این در

حالی است که در چنین جایی، موقوف در حکم مرفوع است، و چرا که مخالف قیاس است و از دیگر سوی گفته اند حدیث موقوف مخالفِ با قیاس حکم حدیث مرفوع را دارد. افزون بر این، ابن مسعود به اتفاق همگان از بزرگان فقیهان است. این هم که گفته اند ابوهریره فقیه

نبوده، گفته ای بی اعتبار است؛ چه نام ابوهریره را در شمار فقیهان صحابه آورده اند و گفته اند: او در دوران صحابه فتوا نیز می داده است و هر کس در کتب حدیث جست وجویی کند این حقیقت را دریافته و در آن هیچ تردیدی روانخواهد داشت. افزون بر این، آنچه در پذیرش حدیث ملاک و معیار می باشد حفظ و امانتداری راوی است و این در حالی است که بیشترین حفظ حدیث در میان صحابه از آن ابوهریره بوده و پیامبر صلی الله علیه و آله برای او دعا کرده که بتواند حفظ کند، و از همین روی وی در میان همه راویان بهترین حفظ را داشته و در نقل، بیش از همه

مورد اطمینان است و خدشه در روایت او از سستی ایمان است و کاستی دانش.(۱)

دیگر آن که، این حدیث ابوهریره از چند نظر مخالف اصول شریعت و قیاس جلی است از آن جمله:

۱- خوب است برای آگاهی از مقدار نادرستی این نظر به کتاب عالم برجسته اهل سنت محمود ابوریه مراجعه شود تا ببینید

وی چگونه اثبات می کند که ابوهریره جعل حدیث می کرد، تدلیس می کرد و دست کم روایت را مرسل می آورد، و به همین سبب روایت او بی اعتبار است. ر.ک.: ابوریه،محمود، شیخ المضیره ابوهریره، دارالذخائر، قم، ۱۳۶۸ ه- .ش .

۱- حدیث مقتضی به هم زدن بیع بدون هیچ عیب و یا تخلفِ در شرطی عقد است.

۲ - این حدیث با حدیث «الخراج با لضمان» تعارض دارد؛ چه، شیری که نزد مشتری و در ملک او حادث می شود برای مشتری ضمان آور نیست، در حالی که بر طبق این حدیث وی نسبت به آن ضامن است.

۳ - شیر «مثلی» است، در حالی که در این حدیث، خریدار آن را به غیر مثل ضامن شده [و چیزی جز شیر یعنی همان خرما را به فروشنده برگردانده] است.

۴ - وقتی ضمان به مثل امکان پذیر نباشد قاعده آن است که ضمان به قیمت باشد، درحالی که خرما نه مثل است و نه قیمت.

۵ - مقدار ضمان هر مال در کمی و زیادی تابع خود آن مال است و هر مال به همان اندازه

که بوده ضمان آور است، درحالی که در این حدیث مقدار ضمان خریدار در برابر شیری که دوشیده، خواه کم باشد و خواه زیاد، یک صاع تعیین گردیده است.

دیگران به این اعتراضها پاسخ داده اند. پاسخ کلی همه این اعتراضها آن است که این حدیث با اصول و قواعد شریعت سازگاری دارد و اگر هم مخالفتی داشته باشد، خود یک اصل است، چنان که دیگر احادیث نیز چنینند. از دیگر سوی، اصول شرع هیچ کدام معارض و نفی کننده دیگری قرارداده نمی شود، چنان که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نهی فرموده که برخی آیات کتاب معارض و نفی کننده برخی دیگر قرارداده شود. بلکه می بایست از هر حدیثی پیروی کرد و هر اصلی را در جای ویژه خود نهاد؛ چه، این اصول از ناحیه خداوندی رسیده که شریعت خویش را بنیان نهاده و استوار ساخته است، و آنچه جز این باشد خطایی آشکار است. این پاسخ کلیی است که داده اند.

اما پاسخ تفصیلی از این قرار است:

۱- این که گفته اند حدیث مقتضی به هم زدن بیع بدون هیچ عیب و یا تخلف از شرطی است سخنی مردود می باشد؛ چه در اصول شریعت که از صاحب شرع رسیده دلیلی بر این نیامده است که ردّ بیع منحصر به همین دو صورت باشد، بلکه اصول شریعت ردّ بیع را به اسبابی جز این همانند تدلیس و غش نیز اقتضا دارد؛ چه غش و تدلیس با تخلف از شرط ضمن عقد از یک باب هستند؛ زیرا فروشنده گاه با گفته های خود صفتی را در بیع وانمود می کند و گاه با کرده های خود، و در هر دو صورت چنانچه برای خریدار روشن شود صفت واقعی بیع چیزی جز آن است که فروشنده وانمود می کرده، مورد غش و تدلیس قرار گرفته و

خیار فسخ و امضا دارد. اگر هم در شریعت چنین حکمی به نص نیامده باشد این خود اصل

قیاس و مقتضای عدالت است؛ چه، مشتری مال خود را تنها بنابر وجود صفتی که فروشنده اظهار کرده است، در برابر بیع به وی داده، و اگر می دانست مبیع دارای چنان صفتی نیست

هرگز آن مال را در برابرش نمی داد. بنابراین اگر با وجود این غش و تدلیس بیع را بروی لازم بدانیم این بزرگترین ستم است؛ چیزی که شریعت از آن کاملاً پیراسته است. می دانیم پیامبر

اکرم برای کاروانیانی که پیش از وارد شدن و اطلاع یافتن از قیمتها به استقبالشان آیند و کالایشان را به بهایی کمتر از بازار بخرند حق فسخ قرارداد، و این در حالی است که در اینجانه عیبی در بیع وجود دارد و نه تخلفی از شرط ضمن عقد؛ تنها نوعی تدلیس و نجش وجود دارد.

۲ – این که گفته اند حدیث «الخراج بالضمان» با این حدیث تعارض می کند، در پاسخ می گوییم: گرچه حدیث «الخراج بالضمان» را صاحبان سنن به طریق مرفوع از عایشه روایت کرده اند، اما حدیث منع تصریه، به اتفاق همه پیشوایان حدیث، از آن صحیحتر است. پس چگونه می تواند حدیث الخراج با آن تعارض کند؟ افزون بر این، میان این دو حدیث تعارض

وجود ندارد؛ چه، خراج اسمی برای غلّه و محصولات زراعی است [و گفته می شود «خراج غلّه»]، همانند «کسب» برده، و «اجرت» چهارپا و از این قبیل است، در حالی که بچه و شیر خراج نامیده نمی شود. حداکثر چیزی که در این باب می توان گفت این است که شیر را می توان به خراج قیاس کرد، به استناد این جامع که هر دو از فواید و محصولات هستند ولی

این فاسدترین قیاس است؛ زیرا غله هنگام بیع وجود نداشته و پس از عقد بیع حاصل می شود، در حالی که در اینجا شیر در زمان عقد بیع وجود داشته و جزئی از بیع بوده است.

شارع هم خرما را عوض شیر که پس از عقد حاصل شده قرار نداده است، بلکه آن را عوض همان شیری موجود در پستان در زمان عقد دانسته و از همین روی ضمان نسبت به آن عین عدالت و مقتضای قاعده است.

۳ – این که گفته اند شیر به چیزی غیر از جنس خود و صرف نظر از کم یا زیاد بودنش به مقدار یکسان ضمانت شده است، در پاسخ می گوییم: ضمان آور بودن شیر به غیر جنس خود نهایت عدالت است؛ چه ضمان شیر به مثل خود البته ناممکن است؛ زیرا شیری که در پستان قراردارد محفوظ است و در معرض خراب شدن نیست، اما چون دوشیده شود در معرض ترشیدن قرار می گیرد. بنابراین اگر خریدار شیر در پستان را به شیر در ظرف ضامن باشد،

ستمی خواهد بود که شریعت از آن پیراسته است. افزون بر این، شیری که پس از عقد حادث شده به شیری که در زمان عقد وجود داشته درآمیخته است و مقدار آن روشن نیست تا

همانندش برخریدار واجب باشد؛ چه، ممکن است مقدار شیری که پس از عقد ایجاد شده در مقایسه با مقداری که به ضمانش حکم می شود کمتر یا بیشتر باشد و درنتیجه به ربا بینجامد، و کمترین چیزی که در این باب می توان گفت این است که از برابری این دو مقدار آگاهی نداریم. همچنین اگر قرار بود تعیین مقدار شیر را به نظر خریدار و فروشنده یا به نظر یکی از آن دو واگذاریم نزاع و درگیری بسیاری پدید می آمد. از همین روی شارع برای از میان بردن

زمینه نزاع و کینه و دشمنی مقدار خاصی را تعیین کرده است. آنچه در برابر شیر تعیین شده،

یعنی خرما، نزدیکترین چیز به شیر است؛ چه هر دوی اینها خوراک روزانه مردم مدینه و هر

دو نیز مکیل بوده اند و هر دو بر عکس گندم و جو و برنج بدون پختن و آماده کردن به عنوان

ماده ای غذایی مورد استفاده قرار می گرفته اند، و از همین روی خرما نزدیکترین ماده غذایی

مردم به شیر بوده است.

اگر گفته شود شما در همه جا به وجوب ردّ یک صاع خرما حکم می کنید، خواه آنجا که خرما غذای روزانه مردم است و خواه آنجا که چنین نیست، در پاسخ می گوییم: این خود از

مسایل مورد نزاع و اجتهاد است؛ برخی هستند که همین گونه حکم می کنند، و برخی دیگر می گویند در هر جا یک صاع از آنچه قوت غالب مردم است واجب است. چنان که پیشتر گفتیم، همین نظر دوم به اصول و قواعد شریعت نزدیکتر است. ابن قیم و همچنین خطابی در

معالم السنن، ابن دقیق العید در شرح العمده، ابن حجر در فتح الباری، ابن عربی در شرح ترمذی، و کسانی دیگر همین نظر را به گونه ای خلاصه تر ابراز داشته اند.

گفتنی است همه بر این اتفاق نظر دارند که تصریه حرام، و مصداق غش و نیرنگ است، و در این میان، ابوحنیفه و دو شاگرد او محمد و ابویوسف - بنا به روایت مشهور از او - می گویند:

مشتری حق ندارد به استناد خیار عیب، حیوان نادوشیده را برگرداند؛ زیرا مانعی برای برگرداندن پیش آمده و آن زیاده منفصلی است که حاصل آمده است. درباره مطالبه مقدار تفاوت قیمت چنین حیوانی، از ابوحنیفه دو روایت رسیده است: در روایت شرح طحاوی آمده است: از آنجا که برگرداندن مبیع ناممکن است خریدار تفاوت قیمت را از فروشنده

می گیرد اما چونان که عینی در شرح بخاری(۱) می گوید، در روایت اسرار آمده است: خریدار حق مطالبه تفاوت قیمت را ندارد؛ زیرا گردآمدن و یا گردآوردن شیر درپستان حیوان عیب نیست. ابوحنیفه و شاگردش که چنین دیدگاهی را برگزیده اند به حدیث پاسخهایی داده اند که

۱- ج۱۱، ص ۲۷۲.

گذشت، و دیدیم همه پاسخها نارسا و ناکافی است و نمی توان به استناد آنها سنّت را ترک کرد.

دلالت حدیث بر حرمت حیله

چونان که گفتیم، تصریه عبارت است از آن که برای چند روز از دوشیدن شتر یا گاو یا گوسفند خودداری ورزند تا پستانش پر شیر شود و در نتیجه هنگامی که با این وضع در معرض فروش گذاشته می شود، خریدار به گمان آن که طبیعت این حیوان همین است و پستانی بزرگ و شیری فراوان دارد رغبت بیشتری به خرید آن پیدا می کند و بهای بالاتری را می پردازد. بی تردید این یک حیله است، ظاهرش آن که پر شیر بودن طبیعت آن حیوان است،

و باطنش نیرنگ با خریدار و دروغ به اوست تا بهای بیشتری را بپردازد. این در حالی است که می دانیم نگه داشتن شیر در پستان حیوان به خودی خود و تا زمانی که موجب ضرر رساندن به

آن نشود کاری مباح است، اما از آنجا که همین کار وسیله ای برای رسیدن به هدفی حرام یعنی

خوردن مال مردم بنا روا باشد قرار گرفته، خود نیز به واسطه همین قصد محکوم به حرمت است و این دلیلی است بر آن که باطن و حقیقت هر عقد ملاک است نه ظاهر و صورت آن؛ چه میان عقدها تفاوتی نیست.

آنچه گفتیم در حالی است که تصریه نوعی تعریض و کنایه عملی است و میان کنایه عملی و کنایه به گفتار در صورتی که هدف از آنها غش و نیرنگ و دروغ و خوردن مال مردم بناروا

باشد هیچ تفاوتی وجود ندارد.

یکی از نمونه های کنایه به گفتار در بیع، حکایت حیله گری است که شتری را به مردی فروخت. آن مرد از او پرسید: چه اندازه بار می کشد؟ پاسخ داد: هر چه می خواهی بر دیوار بار کن. پرسید: چه اندازه شیر می دهد؟ پاسخ داد: در هر ظرفی می خواهی بدوش. پرسید: چگونه

راه می رود؟ گفت: به باد نتوان رسید. پس از آن که خریدار شتر را برد هیچ یک از آن اوصاف

را در آن ندید. نزد آن حیله گر برگشت و گفت: در آنچه به من فروختی هیچ یک از آن اوصاف

را ندیدم. وی پاسخ داد: من به تو دروغی نگفته ام!

شیخ الاسلام ابن تیمیه در اقامه الدلیل می گوید:

این حکایت از بعضی تابعان نقل شده است و کسانی که بردرستی حیله استدلال می کنند این را در سخن خود آورده اند. اما چنین می نماید که یا این حکایت دروغ است یا آن که فروشنده

بـا او قصـد شـوخی داشـته است، نه قصـد حقیقت بیـع؛ و گرنه آنچه کرده غرری بیش از تصـریه در بردارد؛ زیرا گفتـار مفهوم غررش بیشتر از ظاهر حالی است که شخص از آن سخن بر زبان

ص:۱۸۸

نیاورده است، و این کار از یک جوانمرد شایسته نیست تا چه رسد به یک دیندار.

گفتنی است تابعیی که این حکایت از او نقل می شود شریح قاضی است.

۱۰ : هر که غش روا دارد از ما نیست

از ابوهریره رسیده است که رسول خدا صلی الله علیه و آله به طعامی (گندمی) انباشته برخورد کرد. دست خود را به درون آن فرو برد و رطوبتی به دستش رسید. فرمود: ای صاحب طعام (گندم)، این چیست؟ گفت: ای رسول خدا، اندکی باران به آن رسیده است. فرمود: چرا این را

رو قرار ندادی تا مردم ببینند؟. «من غش فلیس منی»؛ هر که غش روا دارد از من نیست. این

حدیث را مسلم روایت کرده است.پیامبر خدا صلی الله علیه و آله این فروشنده را نکوهید؛ چرا که حیله کرده و نیرنگ ورزیده است. وی کاری کرده بود که باطن آن طعام (گندم) بر خلاف ظاهرش باشد، و این خود نوعی تغریر و تدلیس در برابر خریدار و به معنای خوردن مال او بنارواست؛ چه،

وقتی آب به گندم برسد دانه ها رطوبت به خود می گیرد و درشت تر می شود و در نتیجه پیمانه[ای که با آن گندم را اندازه می کنند] با مقدار کمتری نسبت به زمانی که خشک است پر می شود، در حالی که خریدار به استناد آنچه دیده و با این گمان که باطن این گندم نیز همانند ظاهر آن خشک است بهایی را برای آن پرداخته، و اگر وی از حقیقت امر آگاه بود بهای کمتری

برایش می پرداخت. از همین روی پیامبر صلی الله علیه و آله با عبارت «ای صاحب طعام، این چیست؟» او را نکوهش کرد و چون او بهانه آورد که آنچه شده کرده او نیست، بلکه از آسمان بارانی بر آن

باریده و قسمتهای بالای گندم خشک شده و میان آن همچنان تر مانده است، پیامبر صلی الله علیه و آله بهانه را نپذیرفت و فرمود: چرا این را رو قرار نداده ای تا مردم ببینند؟ سپس هم بر او، هم بر کسانی که به سان او به حیله و نیرنگ و تغریر و فریب روی می آورند چنین حکم کرد که این کار با اصول و بنیادهای اسلام ناسازگار است؛ فرمود: هر که غش روا دارد از من نیست. این در حالی است که هر حیله ای غش و نیرنگ، و به حکم این حدیث حرام است.(۱)

۱- همان گونه که چند بار اشاره کرده ایم کسانی که حیله را جایز می دانند به جواز نیرنگ با مردمان و غش و معامله عقیده ندارند. آنها هم می گویند غش در معامله با مردمان حرام و ناپسند است. اختلاف و نزاع اساسی بر سر این است که آیا کسی حق دارد از سعه موجود در ظاهر دلیل لفظی برداشتی خاص به عمل آورد که با فلسفه و روح آن حکم مخالف است. در این جاست که برخی با تمسک به روح قانون و فلسفه فقه این گونه حیله ها را ناروا می شمرند و برخی دیگر با تعبد به ظاهر دلیل

نقلی حکم به جواز می کننـد. مؤلف گـاه از یـاد می برد که آنچه می بـایست برایش دلیل بیاورد ممنوع بودن بسـنده کردن به ظاهر دلیل لفظی بدون توجه به روح قانون و فلسفه فقه است.– م.

پوشیده نماند که کار فروشنده گندمها در این حدیث، درست مانند حیله تصریه، از باب کنایه عملی است، که کنایه به گفتار در حکم آن و بلکه به چنین حکمی سزاوارتر است، و هر

نیرنگ دیگری هم که اگر مغبون از آن اطلاع پیدا کند موضعی جز آنچه با نادانی در پیش گرفته

می داشت، همین حکم را دارد.

از این همه دانسته می شود که حدیث مورد بحث از دو طریق بر حرمت حیله دلالت دارد: قیاس، و ظهور دلالت لفظی و البته خداوند خود به حقیقت امور آگاه است.

به مضمون حدیثی که گذشت احادیث بسیاری رسیده که از آن جمله است:

۱ - روایت احمد و ابن ماجه از ابن مسعود به صورت مرفوع که: «بیع المُحْفَلاتِ خِلابةٌ، وَ لاتَحِل الخِلابَهَ لمُسلم»(۱). در سند این روایت ضعفی وجود دارد و در عین حال چنان که ابن حجر در فتح الباری می گوید(۲) ابن ابی شیبه و عبدالرزاق آن را به سندی صحیح و به طریق موقوف(۳) نقل کرده اند. ابن عدی در الکامل به نقل از قیس بن سعد بن عباده آورده است که: اگر نشنیده بودم که رسول خدا فرمود: «المکر و الخدیعه فی النار» بیش از همه مکر می ورزیدم. ابن حجر در فتح الباری می گوید:(۴) در سند این حدیث اشکالی نیست.

شرح حدیث

«المحفلات» جمع «محفَله» به صیغه اسم منعول،و به معنای حیوان نادوشیده است، گرفته شده از تحفیل به معنی گردآوردن و فراوان کردن. از آن روی حیوان نادوشیده چنین نامیده

می شود که شیر در پستان او زیاد شده و این در حالی است که در زبان عربی نسبت به هر چه

آن را زیاد کرده باشند فعل «حفل» به کار می برند، چنان که می گویند: ضرعٌ حافلٌ؛ یعنی

پستانی بزرگ و پرشیر؛ یا «احتفل القوم»؛ یعنی جمع مردمان زیاد شد. از همین معناست که به جای اجتماع مردمان «محفل» گفته می شود.

«الخلابه» به وزن حمایت به معنای نیرنگ است. گویند رجل خلّاب؛ یعنی مردی

۱- فروش حیوانهای نادوشیده نیرنگ است و برای مسلمان نیرنگ کردن حلال نیست. ر.ک : سبل السلام، ج۳، ص ۲۹. - م.

۲- ر.ک: فتح الباری، ج ۴، ص ۲۵۳.

۳- موقوف حدیثی است که از صحابی نقل شود، خواه سند تا او متصل باشد و خواه منفصل . - م.
۴- ر.ك. : فتح الباری، ج۴، ص ۲۴۴.

پرنیرنگ، و «البرق الخلب» و یا «السحاب الخلب»؛ یعنی برق یا ابر بی بارانی که گویا بیننده را می فریبد.

این دسته از احادیث در حرمت نیرنگ در بیع و جز آن صریحند.

۲ - عقبه بن عامر می گوید: از رسول خدا صلی الله علیه و آله شنیدم که می فرمود: «المَسلم اخوالمُسلمِ، لایَحِلُّ لمسلمٍ باعَ مِن اخیه بیعاً و فیه عیبٌ إلاّ بیَّنَه لَه(۱)» این حدیث را احمد و ابن ماجه روایت کرده اند و چنان که ابن حجر می گوید سند آن حسن است. وائله می گوید: رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: «لایحل لا حدٍأن یبیع شیئاً الاّ بیّن مافیه و لا یحّل لاحدٍ یعلم ذلک الاّ بیّنه(۲)». این حدیث

را نیز احمد، ابن ماجه، و حاکم روایت کرده اند. همچنین حکم بن حزام، از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله روایت کرده است که فرمود: «البیعان بالخیار ما لم یفترقا، فان صدقا و بیّنا بورک لهما فی بیعهما و انْ کذبا و کتما محقت برکه بیعهما(۳)». این حدیث مورد اتفاق است. سرانجام، ابن ماجه نیز به طریق مرفوع روایت کرده است که «من باع عیباً لم یبیّنه لَمْ یزَل فی مَقتٍ مِنَ اللّهِ وَ لم تَزلِ المَلائِکهُ تَلعنُه(۴)» و احادیث به این مضمون فراوانند.

در این احادیث پیامبر اکرم صلی الله علیه و آلهبیان فرموده است که سکوت از اظهار عیبی که طرف دیگر نمی داند، خود، گناهی بزرگ است، و این پنهان داری را حرام دانسته، و آن را سبب خشم خداوند و خشم فرشتگان او قرار داده است. گرچه آن کس که سکوت گزیده هیچ سخنی نگفته و وصفی از مبیع یا شرطی در باره آن به میان نیاورده، ولی این گناه از آن جهت است که سکوت او ظاهر در صحت و سلامت مبیع از هر عیب است و طرف بیع بنا را تنها بر همین ظاهری که طرف دیگر چیزی هم درباره اش اظهار نداشته، نهاده است که این خود نوعی

۱- مسلمان برادر مسلمان است. روا نیست مسلمان به برادر مسلمان خود چیزی بفروشد که عیبی دارد مگر این که آن را برایش بیان کند. ر.ک.: سنن ابن ماجه، کتاب التجارات، باب ۲۵.

۲- برای هیچ کس حلال نیست چیزی بفروشد مگر این که آنچه را در آن است بیان کند. برای کسی هم که آن را می داند چنین فروشی حلال نیست مگر این که آن را بیان کند. ر.ک.: مسند احمد، ج ۳، ص ۴۹۱.

۳- دوطرف بیع تا زمانی که جدا نشده اند خیار دارند؛ پس اگر راست گفتند و بیان کردند بیعشان برایشان برکت کند و اگر دروغ گفتند و پوشاندند برکت بیعشان از میان رود. ر.ک.: صحیح بخاری، کتاب البیوع، باب ۱۹، ۲۲، ۴۴.

۴- هر که [چیزی دارای] عیب بفروشد و آن را بیان نکند پیوسته در خشم خدا خواهد بود و فرشتگان او را لعنت خواهند کرد. ر.ک.: سنن ابن ماجه، کتاب التجارات، باب ۴۵.

تغریر و تدلیس نسبت به اوست. بنابر این، می بایست آن که به سخنان دروغ و توصیف بر ساخته خود طرف دیگر را می فریبد نزد خداوند گناهکارتر و کیفرش افزونتر باشد.

۳ - از عداء بن خالد بن هوذه روایت شده است که گفت: پیامبر صلی الله علیه و آله برای من چنین نوشت: «هذا ما اشتری العداء بن خالد بن هوزه من محمد رسول الله صلی الله علیه و آله اشتری منه عبداً أو امه لاداء و لا غائله و لا خبثه، بیع المسلم المسلم». این حدیث را ترمذی و نسائی روایت کرده اند، بخاری آن را معلّق(۱) دانسته، و ابن حجر درباره اش گفته: سندی حسن دارد و دارای طرقی چند به عداء است.(۲)

شرح حدیث

عداء که این حدیث را نقل کرده یکی از صحابه کم روایت است که پس از حنین اسلام آورد.

«لاداء»؛ مقصود از آن نفی هر درد و بیماری نیست، بلکه مقصود نفی درد خاص است، و آن، دردی که خریدار از آن آگاهی نداشته باشد. از همین روی ابن منیر می گوید: «لاداء» یعنی هیچ بیماری و دردی که فروشنده آن را بپوشاند ندارد، وگرنه اگر عبد بیماری و دردی داشته

باشد و فروشنده آن را بیان کند، معامله ای که صورت گرفته معامله مسلمان با مسلمان [یعنی معامله ای درست و مشروع و ستوده] است.

«ولاغائله»؛ ابن بطال می گوید: مأخوذ است از «اغتالنی فلان»؛ یعنی فلان کس با من حیله ای کرد و مالم درربود. ابن التین هم در تفسیر این عبارت می گوید: غائله آن است که کاری نهفته و پنهان همانند تدلیس و جز آن انجام دهی.

«ولا خبثه»، بر وزن حکمت و یا قدرت؛ به معنی طبع و خوی نکوهیده است. ابن بطال می گوید: از این خبر استفاده می شود که در هیچ یک از بیعهای مسلمانان حیله جایز نیست.

ابن حجر در فتح الباری می گوید:

دلیل این سخن آن است که گرچه لفظ حدیث خبری است، اما معنای آن نهی است و از عمومش چنین استفاده می شود که حیله ورزیدن در هیچ بیعی از بیعهای مسلمانان جایز و حلال نیست.

۱- معلق حدیثی است که از ابتدای سند آن یک یا چند راوی پشت سر هم حذف شده باشند. ر.ک.: صالح، صبحی، علوم الحدیث و مصطلحه، ص ۲۳۶ - م.

۲- ر.ک: فتح الباری، ج ۱۲، ص ۲۸۳.

«بیع المسلم المسلم»؛ دلیلی است بر آن که سلامت بیع از هر عیب مقتضای عقد مطلق است، و بنابر این ذکر چنین شرطی بیان این مقتضا و تأکیدی بر آن است. از همین روی پیامبر صلی الله علیه و آلهکسی را که در خرید و فروشهای خود حیله به میان می آورد امر کرد که حتماً این را شرط کند؛ در صحیحین به نقل از ابن عمر آمده است که: مردی به رسول خدا صلی الله علیه و آله گفت در دادوستد حیله می کند. پس رسول خدا صلی الله علیه و آلهفرمود: «من بایعت فقل: لاخلابه(۱)». بنابر این ثابت می شود که گذاشتن این شرط در ضمن عقد، مشروع است، و اگر چنین شرطی با مطلق عقد مخالفت داشت نه به مطرح کردن آن در ضمن عقد فرمان می داد و نه آن را در حدیث عداء بر

خود شرط می کرد.

کوتاه سخن آن که به ضرورت روشن است که بسیاری از حیله ها و یا بیشتر و یا جمله آنها

مصداق «خلابه» هستند و خلابه، به حکم نصوص فراوان، حرام است.

۱۱ : حرمت اختصاصی کردن مراتع ویافروش آنهابه کمک حیله

از ابوهریره رسیده است که رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: «لا یُمنع فضلُ الماء لیمنع به الکلأ(۲)». در روایت دیگری است که «لا تمنعوا فضل الماء لتمنعوا به الکلأ(۳)»، و این دو روایت مورد اتفاق است. همچنین در روایت مرفوع مسلم از ابوهریره آمده است که «لایباع فضل الماء لیباع به الکلأ(۴)».

۱- وقتی می خری بگو: حیله ای در کار نباشد. این حدیث دلیلی است بر جواز اشتراط عدم حیله. از این باب کسی که چنین شرطی در معامله گذشته است، چنانچه متوجه شود که در معامله با او حیله کرده اند، خیار شرط خواهد داشت و بر این پایه خواهد توانست معامله را به هم بزند، هر چند حیله ای که با او کرده اند کار را به حد غبن نرسانده باشد. برای توضیح بیشتر رجوع کنید به سبل السلام، ج ۱۳ ص ۳۵ و ۳۶. – م.

۲- آب زائد بر حاجت [از دیگران] باز داشته نمی شود تا در نتیجه مرتع نیز باز داشته شود. ر.ک: صحیح بخاری، کتاب المساقات، باب ۳۷ و ۳۸.

۳- آب زائد بر حاجت را [از دیگران]باز ندارید تا بدین وسیله مرتع را [از دیگران] باز بدارید. ر.ک : صحیح بخاری، کتاب الحیل، باب ۵.

۴- آب زائد برحاجت فروخته نمی شود تا بدین وسیله مرتع فروخته شود. ر.ک: صحیح مسلم، کتاب المساقات : باب ۳۸.

شرح حدیث

«فضل الماء»؛ مقصود از آن آبی است که از نیاز شخص افزون است. «الکلأ» به معنای روییدنی است، تر باشد یا خشک. لام هم در عبارت «لیمنع» برای دلالت بر فرجام و عاقبت

است.

خداوند برای همه مسلمانان مباح کرده است از علفهایی که در اراضی عام (که ملک خاص کسی نیست) می روید بهره برند. بنابر این تلاش برای جلوگیری از این حق، به هر وسیله ای که باشد حرام و ممنوع است، خواه وسیله مشروع باشد و خواه ممنوع.

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در این حدیث بیان فرموده است که این عادت برخی از مردم که می کوشند علفزارها را از آن خود سازند یا رغبت دیگران را به آنها کم کنند از نظر دینی کاری غیر جایز است. خداوند از دو نیرنگ که آزمندان و سودپرستان از آن بهره می جویند نهی کرده است:

۱- این که فرد در زمینی که ملک اوست و در کنار مرتعِ مباح قرار دارد چاهی بکند و در آن نزدیکی چاه دیگری نیز نباشد، و چون گله داران که گله آنها در مرتع می چرند از او اجازه

خواهند که گوسفندان خود را از آب اضافی چاه او سیراب کنند، اجازه ندهد و این خود سبب

شود آنان مرتع را ترک گویند و بهره گرفتن از آن به صاحب چاه اختصاص یابد. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله مردمان را از بازداشتن دیگران از مراتع به وسیله این حیله نهی کرد و فرمود: «لایمنع فضل الماء لیمنع به الکلأ» (مباد از دادن آب اضافی به دیگران خودداری شود تا آنان از مرتع محروم شوند)، و در روایت دیگری است که فرمود: «لاتمنعوا فضل الماء لتمنعوا به الکلأ».

مهلب می گوید: مقصود آن است که کسی چاهی داشته و در نزدیکی آن مرتعی مباح باشد و وی بخواهد این مرتع را به خویش اختصاص دهد. پس به همین انگیزه و در حالی که خود به آب اضافی چاه نیازی ندارد مانع آن شود که گوسفندهای دیگران از این آب استفاده کنند.

در چنین صورتی از آنجا که چون چهارپایان بچرند تشنه شوند و از سویی در آن نزدیکی چاه

دیگری نیز نباشد تا از آب آن سیراب گردند، صاحب آنها به چنین مرتعی بی رغبت شود و در

نتیجه از رهگذر این حیله مرتع بیشتری برای صاحب چاه فراهم آید.

بنابر این، حدیث دلیلی است بر حرمت اختصاصی کردن مرتع برای خود به کمک حیله، یعنی خودداری از در اختیار گذاردن

آب اضافی برای دیگران. این حیله هم از نظر وسـیله حرام و گناه آلوده است و هم از نظر هدف؛ از نظر هدف، از آن روی که مرتع مباح عمومی است و خداوند برای همه مردم حقی برابر در استفاده از آن قرارداده است؛ و از نظر وسیله از آن روی که از جلوگیری کردن آب اضافی برای دیگران نهی شده است. از آن جمله در حدیثی

که ابن ماجه آن را به نقل از ابوهریره آورده و چنان که ابن حجر در فتح الباری می گوید سندش نیز صحیح است آمده که فرمود:«ثلاثه لایمنعن: الماء و الکلاء و النار»(۱).

۲ - این که شخصی آزمند اضافه آب چاه خود را تنها در برابر بهای آن در اختیار گله داران

گذارد و بدین ترتیب رغبت دیگران به بهره جستن از مراتع مباح کم شود و با چنین حیله ای

سهم بیشتری از مرتع به وی رسد. رسول خدا صلی الله علیه و آله فروش آب اضافی در چنین حالتی را فروش مرتع نامیده است، نه به اعتبار لفظ، بلکه به اعتبار هدفی که طرفهای دادو ستد در چنین معامله ای داشته اند. چنین است که فرمود: «لایباع فضل الماء لیباع به الکلأ»؛ مباد فروش آب اضافی که آن، فروش مرتع است. عالمان در تفسیر این حدیث گفته اند: آب اضافه بر نیاز خود

را وسیله و دستاویزی برای رسیدن به این هدف قرار ندهید که گله داران تنها در برابر پرداخت

قیمت آب، گله های خود را در مرتع مباح بچرانند. به بیان روشنتر چاهها یا چشمه هایی که در بیابان و یا در زمین ملکی افراد قرار دارد، برای صاحبان آنها جایز است به اندازه ای که نیاز دارند از آب آنها استفاده کنند، اما در کنار این جواز، بر آنان واجب است آب زاید بر نیاز را به دیگران بدهند؛ بر خلاف مرتع که آنان را در آن حقی اختصاصی نیست. اینک اگر صاحب چاه بدروغ مدعی شود چاه آبی زیاده بر نیاز او ندارد تا در نتیجه دیگر نیازمندان به مرتع ناگزیر شوند از وی آب بخرند و به گله خود بدهند، وی این اظهار دروغ خود را حیله ای برای رسیدن به چنین معامله ای قرارداده است.این حیله ظاهرش فروش آبی است که در ملکیت اوست، اما هدف از آن فروش مرتعی است که خداوند آن را برای همه مسلمانان قرارداده و هیچ کس در آن حق اختصاصی در برابر دیگران ندارد. از آنجا که هدف صاحب چاه و صاحب گله - هردو- همان مرتع است شارع نیز حکم را نه بر ظاهر، بلکه بر هدف آنان مترتب

ساخته و آنچه را انجام داده اند بیع مرتعی دانسته که هیچ معامله ای بر روی آن درست نیست.

در همین حکم است اگر صاحب چاه اعتراف کند آبی زاید بر نیاز خود دارد، اما از واگذاشتن

آن به گله داری که گله اش در مرتع مجاور چاه اوست به صورت رایگان خودداری ورزد. این

نیز حیله ای است که ظاهرش فروش آب، اما هدف از آن و حقیقتش فروش مرتع است. بنابر این، حیله کردن برای بیع مرتع، در قالب صوری بیع آب زاید بر نیاز هم از نظر هدف گناه آلود و ممنوع است و هم از نظر وسیله؛ از نظر هدف که روشن است؛ و از نظر وسیله نیز، از آن

۱- سه چیز است که از دیگران باز داشته نمی شود: آب، مرتع و آتش. ر.ک.: سنن ابن ماجه، کتاب الرهون، باب ۱۶.

روی کـه در صـورت نخسـت از دو صـورت پیش گفتـه، شـخص خـبری دروغ داده و افزون بر این، آب زایـد بر نیـاز خـود را فروخته و بـدین سـان دو محظور درکنـار هم گرد آمـده است، و در صورت دوم نیز یـک محظور وجود دارد و آن فروش آب زاید بر نیاز است.

این درحالی است که می دانیم مرتع مباحی عمومی است که همه مردم در آن حقی برابر دارنـد و بنابراین هر گونه تلاش برای ایجـاد حق اختصاصـی در آن برای کسـی یـا تلاـش برای فروش آن به کمـک حیله، در حقیقت محروم کردن دیگر مسـلمانان ازحقـوقی است که خداونـد برایشـان قرارداده است. از همین روی پیـامبر اکرم صـلی الله علیه و آله چنین کـاری را حرام کرده است. هر حیله دیگری هم که هدف از آن به بازی گرفتن حقوق مسلمانان باشد همین حکم حرمت را دارد.

ابن حجر در فتـح البـاری یـاد آور می شود که از دیـدگاه جمهور نهیی که در این حـدیث آورده بر نهی از فروش آب چـاهی حمل می شود که در زمین ملک شخصـی و یا در زمین موات حفر شـده و هدف از کندنش تملک یا ارتفاق(۱) باشد. در این دو صورت بر شخص واجب است آب زاید بر نیاز خود را برایگان به دیگران واگذار کند.

ابن حجر در ادامه گفتار خود می گوید:

بنابر صـحیح، واجب نیست مقدار زاید بر نیاز آبی که در ظرف نگهداری شده است برایگان به کسـی که مضطر نیست واگذار شود. ظـاهر دو حـدیث موضوع بحث نیز این است که نهی از محروم داشـتن دیگران از آب زایـد بر نیـاز و یـا از فروش آن در فرضی است که گله دار به مرتع

نزدیک آن چاه نیاز دارد. بنابراین، اگر در نزدیک آن چاه مرتعی نباشد این کار منعی ندارد؛

ص:۱۹۶

۱- ارتفـاق را به معنـای به دست آوردن منافع مربوط به ملک و حق ارتفاق را حق مقرر بر ملک به واسـطه منفعت ملک دیگر دانسـته اند معجم لغه الفقهاء، ص ۵۳. حق مرور از ملـک برای غیر مالـک که ملکی هم جوار آن دارد، حق عبور آب از ملک کسی برای ملک همسایه اش و حق صرف آب زائد بر یک ملک در ملک دیگر نمونه هایی از حق ارتفاق هستند. حق ارتفاق تـابع خود ملـک یا خود محل است و با انتقال ملک از مالکی به مالک دیگر انتقال می یابـد و نیازی به قرارداد نـدارد. ویژگی دیگر حق ارتفاق آن است که حق ارتفاق حقی دایم و همچنین نسـبت به ملکی که محل انتفاع دیگری است برای نمونه ملکی که آب از آن برای ملـک دیگری عبـور می کنـد لاـزم و برای ملکی که چنین حقی بر دیگری دارد غیر لاـزم است و خود می تواند آن را ساقط کند. برای اطلاع بیشتر مراجعه کنید به: المجلس الاعلی للشؤن الاسـلامیه، موسوعه الفقه الاسلامی، مصر، بی تا، ج۴، ص ۲۷۴ – ۲۷۸ . – م.

زیرا در چنین صورتی علت نهی منتفی است. بـا این وجود مهلب می گویـد: این ظاهر مراد نیست و معنای حـدیث چنین است: به هیچ وجه نباید آب زاید بر نیاز را از دیگران بازداشت؛

زیرا اگر بـاز داشـتن آن از دیگران، به دلیـل نیاز به چیزی جز آن [یعنی همان مرتع] ممنوع است، آن هنگام که به خود آن نیاز باشد بازداشتنش از دیگران به طریق اولی ممنوع خواهد

بود و این که در حدیث جابر به روایت مسـلم آمده که رسول خدا صلی الله علیه و آله از بیع آب زاید بر نیاز «فضل الماء» نهی فرمود، خود گواهی بر سـخن مهلب است. این هم که رسول خدا صلی الله علیه و آله آن آب را «فضل» نامید اشاره است به آن که اگر آب از نیاز صاحب چاه افزون نباشد برای وی

جایز است آن را از دیگران باز بدارد و البته خداوند خود به حقیقت امور آگاه است.(۱)

۱۲ : نهی از حیله عینه

یکی از حیله هایی که بسـیاری از رباخواران از آن بهره می جوینـد آن است که برای نمونه زید می خواهد از خالد چهل دینار قرض بگیرد و او نیز قرضـی بـدون سود زودرس دنیوی نمی دهـد. از این رو برای دستیـابی به منفعت، انجـام بیعی ظـاهری بین خود و قرض گیرنده را

وسیله قرار می دهد؛ او در این بیع کالایی را نسیه به شصت دینار به زید می فروشد و سپس

همین کالا را از زیـد که همان خریـدار است به چهل دینار نقـد می خرد و نتیجه آن می شود که در عمل خالد چهل دینار نقد در برابر شصت دینار نسیه به زید قرض داده و در این میان کالایی

را واسطه کرده اند که هیچ کدام نظری به دادوستد آن ندارند. سنت این را نهی کرده که کالایی

به صورت نسیه به کسی فروخته شود و سپس فروشنده آن را دوباره به صورت نقد و به قیمتی

کمتر از قیمت نسـیه از خریـدار بخرد، خواه هدف از این دادوسـتد ربا باشد و خواه نه. هدف از چنین تحریمی نیز آن است که راه ربا به هر شیوه ممکن بسته شود. این بیع صوری را «بیع

العینه» - به کسره عین - نامیده اند.(۲) رافعی و دیگران این بیع را چنین تعریف کرده اند که عبارت

۱- برای اطلاع بیشتر رجوع کنید به ابن حجر، فتح الباری، ج۵، ص ۲۰ و ۲۱، ج ۱۲، ص ۲۷۲ و ۲۷۳.

۲- بیع عینه از انواع بیعهایی است که به هدف فرار از ربا انجام می پذیرد. مناسب می نماید در این مقام به مسأله فرار از ربا در فقه شیعه نیز اشاره ای بیاوریم. به رغم آن که بسیاری از فقیهان به استناد ظاهر ادله ای نقلی که حیله را برای فرار از ربا تجویز

می کننـد، امام راحل قـدس سـره از کسانی است که به تحریم ربا در هر فرض و همچنین به حرمت هر معامله ای که برای فرار از ربای قرض انجام پذیرد فتوا

می دهد.

امام خمینی در کتاب البیع ج۲، ص ۴۰۵ - ۴۱۷ به علت اهمیت مسأله به رغم آن که این بحث را از سیاق بحث خود بیرون می دانـد بـدان می پردازد و می گویـد: «مسأله ای است کـه بـه رغم بیرون بـودنش از محـل بحث، به واسـطه اهمیـتی که دارد و همچنین بدان سبب که حقیقت امر در آن روشن نشده است باید بدان پرداخت».

امام بحث در این باره را با طرح این پرسـش آغاز می کنـد که «چگونه می توان آن سان که اخبار صـحیح فراوانی در این باره آمـده و بسیاری از فقیهان نیز بجز شـماری اندک بر آن فتوا داده اند، ربا را با حیله های شـرعی حلال کرد، با آن که ربا حرام اسـت و چنـان سـختگیری و مخـالفتی بـا آن در قرآن کریم و همچنین سـنت رسـیده است که کمـتر در بـاره معصـیتی از دیگر معصیتها روی می دهد، و نیز در آن مفاسدی اقتصادی، اجتماعی و سیاسی است که علمای اقتصاد بدان پرداخته اند؟»

امام دیگر بار پس از طرح پرسش به اهمیت پاسخگویی به آن تصریح می کند و می گوید: «این یک مسأله دشوار و بلکه یک گره نزد بسیاری از اندیشمندان است و نیز خاستگاه اشکالی سخت که غیر مسلمانان بر این حکم وارد آورده اند».

با عنایت به همین اهمیت است که امام تمسک به تعبد را در این مسأله نامقبول می شـمرد و می گوید: «چنگ زدن به تعبد در چنین مسأله ای که عقل مفسده های تجویز و مصالح منع آن را درک می کند دور از صواب و درستی است».

آنگـاه امـام (ره) به تقسیم ربـا می پردازد و آنچه را اسـلام ربا خوانـده و حرام کرده است در دو دسـته ربای معاوضـی و ربای قرض قرار می دهـد و پس از آن ربای معاوضـی را نیز به دو گونه دیگر تقسـیم می کنـد وبـدان سان سه قسم ربا جدای از هم معرفی می شود:

۱- ربـای معاوضـی جـاری در نقـود و در مکیـل و موزون در حـالی که میـان دو مثـل تفـاوت قیمت وجود دارد، هماننـد برنج مرغوب و برنـج نامرغوب، لیره انگلیس بالیره عثمانی، دینار عراقی با دینار کویتی، گنـدم با جو، ماست با کره یا روغن حیوانی که شـارع آنهـا را به مثلین ملحق دانسـته است. شـارع در این نوع تنهـا معـامله مثـل به مثـل را جـایز دانسـته و البته این در کنـار اختلاف قیمتی است که ممکن است میان دو مثل وجود داشته باشد.

۲ - ربای معاوضـی در نقود و مکیل و موزون در حالی که میان دو مثل تفاوتی در قیمت وجود نـدارد، هماننـد دو دینار عراق، یـا دو کیلو گنـدم از یـک نوع. در این نوع نیز شارع به جواز معامله مثل به مثل و حرمت تفاضل و تفاوت حکم کرده و البته از آن سوی هیچ تفاوتی در قیمت نیز وجود ندارد تا چاره ای را بطلبد.

۳ - ربای قرض که شارع آن را بسختی محکوم کرده و ستاندن مقدار زائد بر اصل قرض را ظلم خوانده است.

امام آنگاه به علت تحریم ربا در شرع اشاره می کند تااین خود مقدمه ای برای تبیین بی اثر بودن حیله در گریز از ربا باشد. امام (ره) پس از آوردن آیه «وَاِنْ تُبْتُمْ فَلَکُمْ رُؤُوسُ اَمْوالِکُمْ لاـ تَظْلِمُونَ وَ لا تُظْلَمُونَ» (بقره/ ۲۷۹) می گوید: «روشن است که همین ظلم و فساد بودن ربا ایجاب کرده است که خداوند به تحریم آن حکم کند. بنابراین به دلالت ظاهر آیه، تحریم معلول ظلم و ظلم علت یا حکمت تحریم است.

در روایت محمد بن سنان نیز آمده است که امام رضا علیه السلام به وی چنین نوشت: علت تحریم ربا، نهیی که خداوند از آن کرده و همچنین تباهی اموالی است که در آن وجود دارد؛ چه وقتی انسان یک درهم را به دو درهم بخرد ثمن درهم تنها یک درهم است و آن درهم دیگر باطل است... علت تحریم ربا در نسیه نیز از میان رفتن نیکوکاری، از میان رفتن اموال، رغبت مردم به سود، وانهادن قرض از سوی مردم و همچنین فساد و ظلم و تباهی اموالی است که در آن هست.

همچنین، در صحیحه هشام بن حکم است که درباره علت تحریم ربا از امام صادق علیه السلامپرسید و امام علیه السلام فرمود: «اگر ربا حلال بود مردم دادو ستد و کارهایی را که بدان نیاز دارند وامی نهادند. پس خداوند ربا را حرام کرد تا مردم را از حرام بگریزاند و به سوی حلال و به تجارت و دادو ستد براند».

از دیدگاه امام (ره) همه حیله های نقل شده در روایات به نوع نخست از سه نوع پیشگفته مربوط است و این تجویز نیز همانند تحریم در دیگر انواع به فلسفه حکم نظر دارد. از این روی پس از اشاره ای که به مناسبت به علت تحریم ربا شد می گوید: «در میان اقسامی که ذکر کردیم برخی اقسام به حسب عرف و نزد عقلا مصداق ربا نیستند، همانند نوع نخست از دو نوع ربای معاوضی [یعنی جایی که میان دو مثل تفاوت قیمت وجود دارد]؛ چه، اگر قیمت یک من برنج مرغوب برابر با دومن برنج نامرغوب باشد مبادله این یک من با آن دومن ربا شمرده نخواهد شد؛ زیرا در اینجا نه نفعی در میان است و نه زیادتی بجز زیادت در حجم، در حالی که زیادت حجمی درباب تجارت میزان نفع و فزونی نیست. همین گونه است اگر لیره انگلیسی را با لیره عثمانی مبادله کنند و یکی از دیگری بیشتر باشد به گونه ای که در قیمت بازار با یکدیگر برابر شوند و هیچ ربا و افزونیی در کار نباشد. در هر دو مثلی که بدین ترتیب با هم مبادله شوند همین حکم وجود دارد؛ بر این پاریه اگر فرض شود که قیمت درهم کویت دو برابر درهم عراق است و فردی یک درهم کویت را به دو درهم عراق خریده است، نه زیادتی در کار خواهد بود، نه سودی و نه ربایی.

سزاوارتر به این حکم آن جایی است که به مثلیات ملحق دانسته شده است، همانند مبادله جو با گندم یا مبادله فراورده های ثانوی یک محصول با خود آن محصول یا با فراورده های ثانوی دیگری از همان محصول. بر این پایه اگر یک من روغن حیوانی با چند من شیر یا پنیر مبادله شود به حسب نظر عرف و به حسب واقع، این مصداق ربا نخواهد بود، چونان که مبادله با فزونی یکی بر دیگری در این نوع از مبادله ها نه دربردارنده فساد است، نه در بردارنده ستم، و نه موجب رویگردان شدن مردم از

تجارت و دادوستد، و این حقیقت بخوبی روشن است. اما در ربای قرض و مثلا مبادله نسیه یک من محصول با دو من دیگر با فرض تساوی صفات، همان فساد و ستم و تزلزل بازاری وجود دارد که پیشتر اشاره شد و عالمان اقتصاد بدان پرداخته اند».

امام (ره) پس از توجه دادن به این معیار عرفی و توجه به قیمت واقعی دو طرف مبادله، به احکام هر یک از سه نوع یا سه قسم پیشگفته می پردازد و با این مبناکه در نوع نخست افزایش حجمی ظاهری هیچ ربطی به ربا ندارد همه ادله تجویز حیله را ناظر به این نوع می داند، گویا ادله حیله خواسته است کاری کند که مبادله همان گونه که بواقع ربا نیست در ظاهر هم از صورت مثل به مثل خارج نشده باشد تا ظاهراً مبادله ای ربوی شود. امام می گوید: «جواز حیله در قسم نخست اساساً نه اشکالی دارد، نه دشواری و نه گره و پیچیدگیی؛ زیرا مثلیات همانند هر کالای دیگر دارای قیمت هستند که گاه بالا می رود و گاه پایین می آید، و خریدن یک من گندم خوب به دو من گندم بد یا چند من جو همانند خریدن دیگر کالاها به قیمت بازاری آنهاست. خریدن یک درهم یا دینار هم که دارای قیمتی بازاری معادل با دو درهم یا دینار از صنف دیگری است، نه اشکالی دارد و نه پیچیدگیی... بنابر این حیله در این قسم جایز است».

به دیگر سخن، آن سان که از مطاوی این بحث کتاب البیع بر می آید مبادله به زیادتی حجمی در یکی از دو طرف در نوع نخست اساساً مصداق ربا نیست تا حیله آن را جایز کرده باشد، و به عبارت روشنتر، آنچه حیله برای آن آمده اصلا ربا نیست و آنچه رباست اصلا حیله ای برای حلال کردنش نیست.

به هر روی امام(ره) پس از منصرف دانستن حیله های شرعی به همین نوع نخست که نه فقط مبادله با تفاوت مقدار یک کار جایز، بلکه یک ضرورت می نماید، به دو قسم دیگر می پردازد و می گوید: «اما در دو قسم دیگر، یعنی ربای قرض و همچنین ربای معاملیی که در آن بواقع ربا و زیادت هست، هیچ حیله ای نرسیده است، مگر در پاره ای از اخبار که یا در متن و سند آنها می توان مناقشه کرد و یا به گونه ای قابل جمع و سازگاری با دیگر ادله ای هستند که از آن چنین تجویزی لازم نمی آید».

مهمتر از این سخن آن است که امام(ره) حتی در این فرض هم که متن دلیلی نقلی برجواز حیله در ربا در دست باشد آن را نادرست و ناقض قانون می داند و می گوید: «بلکه اگر چنین فرض شود که اخباری صحیح و دال بر حیله در این دو نوع رسیده است می بایست آن اخبار را تاویل کرد یا تفسیر آنها را به صاحبانشان[یعنی معصوم] وانهاد؛ چه، حیله موضوع را از ذیل عنوان ظلم و فساد و تعطیل تجارات و دیگر عنوانهایی که در کتاب و سنت ذکر شده است خارج نمی کند. بر این پایه اگر فرض شود قرض دادن به مدت یک سال با سود بیست درصد ظلم است در صورتی هم که شخص به حیله توسل جوید و صد دینار را به صد و بیست دینار نسیه یک ساله بفروشد، این نیز بی هیچ اشکال و

تردیدی ظلم خواهد بود. یا اگر مبادله مقداری جو با دو برابر آن برای یک سال بعد، در فرض تساوی آنها در جنس و در اوصاف، ظلم و فساد باشد، معقول نیست این کار با ضمیمه کردن یک دستمال به مقدار کمتر از ذیل این عنوانها خارج شود، آن سان که معقول نیست ظلم وفساد تجویز شود.

می توانید بگوید: اگر نصی بر جواز حیله رسیده بود، نقض کننده کتاب و سنت مستفیض بود ونه از قبیل تقیید یا تخصیص ...
.

نکته دیگر آن که اگر حیله به این آسانی تصحیح کننده رباخواری بود چرا رسول خدا صلی الله علیه و آلهکه پیامبر رحمت بود امت را بدان توجه نداد تا در آن حرامی نیفتد که اعلام جنگ با خدا و رسول و هر درهم از آن سنگین تر از هفتاد زنا با محرم است؟ در روایتی است که رسول خدا صلی الله علیه و آله به کارگزار خود در مکه نوشت که با ربا خواران اگر دست از این کار بر ندارند بجنگد. بنابر این اگر بهره بردن از ربا به این آسانی و با ضمیمه کردن چیزی به چیز دیگر یا تغییری در لفظ ممکن بود، وی نیازی به تحمل رنج جنگ و کشتن مردمان نمی یافت، بلکه کافی بود برای حفظ جان مسلمانان شیوه حیله را به ربا خواران تعلیم دهد.

از آنچه گذشت دانسته می شود هیچ راهی برای بهره جستن ازحیله به منظور انجام آن گناه بزرگ وجود ندارد».

امام (ره) در ادامه برای حل روشنتر ناسازگاری روایات بیان می کند که در شرع مقدس دو عنوان حرام در این مسأله داریم: ربا خواه در مثلیات و خواه در غیر مثلیات، و مبادله مثلیات بازیاده خواه مشتمل بر ربا باشد و خواه نه. آن روایات ناظر به حیله، با همه فراوانی و صحت، در باره تخلص از مبادله مثلیاتی رسیده است که عنوان ربا بر آنها صدق نمی کند، همانند مبادله هزار درهم ناخالص به هزار درهم خالص، در جایی که قیمت بازاری این دو مقدار با هم برابر باشد. بنابراین حرمت در اینجا نه برای صدق عنوان ربا بلکه به واسطه صدق عنوان مبادله مثل به مثلین است، و حیله نیز برای تخلص از این کار آمده است، بی آن که ربطی به باب ربا داشته باشد. اطلاق ربا هم بر چنین جایی، اگر که وجود داشته باشد، نوعی توسع و مجاز است.

به هر روی، امام راحل (قدس سره) معیار را روی صدق واقعی عنوان ربا می برد و چنین خلاصه می کند که «آن حیله های مذکور در روایات اگر به گونه ای باشد که ربا بر آنها صدق کند و نتواند موضوع ربا را از میان برد، روایات حاکی از آنها مخالف کتاب و سنتِ قطعی خواهد بود. حتی اگر گفته شود این خود یک عنوان دیگر است و بیع [صوری] داعی یا غرض بوده است باز هم تنافی میان آن حیله ها و اخبار صحیح و کتاب خدا به حال خود باقی خواهد بود».

امام آنگاه به تبیین بیشتر این تخالف و تنافی می پردازد و می گوید: آیه «وَ اِنْ تَبْتُمْ فَلَکُمْ رُؤوسُ اَمْوالِکُم لاٰ تَظْلِمُونَ وَ لا تُظْلَمُونَ» (بقره/ ۲۷۹) در این ظهور دارد که ستاندن هر چیز افزون بر اصل سرمایه، از دیدگاه شارع، ظلم است و همین ظلم بودن حکمت جعل[حکم تحریم] است، اگر که

نگوییم علت آن. همچنین آیه ظاهر است در این که با تبدیل عنوان و در حالی که همچنان این ستاندن بر قرار باشد عنوان ظلم از میان نمی رود. این نیز گذشت که روایات صحیح حرمت ربا را به این معلَّل کرده است که ربا موجب رویگردانی مردم از تجارت و نیکوکاری است.

از دیگر سوی این نیز روشن است که اگر گفته شود ستاندن زیاده به عنوان ربا ظلم است و آنگاه گفته شود زیاده را به کمک حیله و با تغییر دادن عنوان بستان، عرف تنافی و تناقض گویی را در این سخن خواهد دید، نظیر آن که کسی بگوید: شرب خمر حرام است و رسول خدا صلی الله علیه و آلهشارب خمر را لعن کرده ... و آنگاه بگوید این تحریم «شرب» به واسطه فساد آوری و مست کنندگی است، و سپس بگوید البته اشکالی ندارد شراب را در کپسولی بریزید و در حالی که همان نتایج بر آن مترتب است آن را به جای «شرب» بخورید. این یک تناقض گویی و تنافی آوری در حکم شمرده خواهد شد؛ چه، صحیح نیست گفته شود «شرب» حرام است اما اکل حرام نیست، و آنچه آن را علت حکم می گویید حکمت حکم است. همچنین درست نیست گفته شود: فروش قرآن به کافر حرام است و علت نیز آن است که قرآن در سلطه کافر قرار نگیرد، و آنگاه گفته شود هبه کردن قرآن اشکالی ندارد. آیا صحیح است گفته شود بیع حرام است و هبه بیع نیست و علت علت حقیقی نیست، بلکه حکمت حکم است؟

مساله مورد بحث ما نیز از این قبیل است؛ خداوند تعالی ربا را ظلم نامیده و اخبار نیز از این سخن می گوید که علت تحریم نیز فلان و فلان است. سپس اخباری چند در این باره رسیده که خوردن این ربا یا زیادتی به کمک حیله اشکال ندارد، در حالی که مفاسد عینا و بدون هیچ تفاوتی بر این نوع از خوردن هم مترتب می شود. آیا چنین چیزی جز ناهمگونی در جعل و تناقض در قانون، بلکه در متن گفتار است؟ وآیا می توان پذیرفت با همه مفاسدی که بر چنین کاری مترتب می شود ائمه علیهم السلام این کار را به کمک حیله انجام می داده اند؟

بر این پایه آن روایات [= روایات حاکی از حیله] و آنچه لازمه مفادش به دست آوردن ربا و انجام حیله در رباخوری است، از آن دسته روایات است که معصوم درباره اش گفته: «ما خالف قول ربنا لم نقله» یا «فهو زخرف» یا «فهو باطل» آنچه با سخن پروردگارمان مخالفت داشته باشد ما آن را نگفته ایم - یا - آن بیهوده است - یا - آن باطل است.

امام (ره) در پایان، اشتهار فتوایی در این مسأله را نامعتبر می داند و با مثال آوردن مسأله منزوحات بئر بر این تأکید می کند که شهرت و حتی اجماع حاصل به خلل در اجتهاد نه فایده ای دارد و نه اعتباری. آنگاه سخن در این مسأله را با نقل این عبارت صاحب جواهر در مسأله مخالفت متاخرین با قدما در منزوحات بئر به پایان می برد که «هیچ بعید نیست آن مسأله بر متقدمین پوشیده مانده و برای دیگران آشکار شده است؛ زیرا چنین مواردی نایاب نیست؛ چه بسیار احکامی که در فروع یا اصول بر آنان پوشیده بوده و برای دیگران آشکار شده است». - م.

ایمان آورید و در پایان روز بدان کافر شوید، شاید مسلمانان از این آیین برگردند»(۱)حیله و مکری دیگر کردند.

آنان پیوسته در برابر پیامبر صلی الله علیه و آله و مسلمانان نیرنگ کردند و حیله ورزیدند تا زمانی که خدا آنان را با دستان پیامبر صلی الله علیه و آله و مسلمانان به بزرگترین خواری و زبونی نشاند و بکلی از هم پراکند.(۲)

ازخداوند می خواهیم شر آنان و شر همگون شدن با آنان را از مؤنان دور بدارد.

* * *

اینک به همین انـدازه از احادیث و آثاری که در تحریم حیله هایی که با مقاصد شارع در تناقض است و حقوق خدا و مردمان را به بازی می گیرد رسیده است بسنده می کنیم و پروردگار دو گیتی را سپاس می گوییم و فصلی دیگر را فرا روی می نهیم.

است از آن که شخص کالایی به نسیه به دیگری بفروشد و تحویل وی دهد و سپس قبل ا

ص:۲۰۲

۱- متن آیه آل عمران/ ۷۲ که مؤلف آن را در کتاب آورده است.

۲- برای آگاهی بیشتر از حیله های یهودیان بر ضد رسول خدا صلی الله علیه و آله رجوع کنید به خاتم پیامبران، ج۲، ص ۴۲۵ - ۴۴۷. - م.

قبض ثمن آن را دوباره به صورت نقد و به قیمتی کمتر از آن قیمت نسیه از خریدار بخرد تا بدین سان ظاهراً از ربا در امان باشد.

صاحب القاموس می گوید:

«عین» - بروزن سمع - ؛ یعنی آن که به طریق عینه - یعنی معامله غیر نقدی - چیزی را گرفت یا

داد. «عین التاجر»، یعنی آن که کالای خود را به نسیه فروخت و سپس همان را به قیمتی کمتر

از آن قیمت مدت دار، به صورت نقدی خرید.

ابن ارسلان در شرح السنن می گوید

چنین معامله ای از آن روی «عینه» نامیده شده که «عین» به معنی مالی حاضر است که برای مضطر حاصل می شود، و وی کالا را به صورت نسیه می خرد تا به مال یا پولی که موجود است و بیدرنگ در اختیار او قرار می گیرد بفروشد و بدین وسیله به هدف خود برسد.

چنین عقدی از آن روی حیله است که ظاهرش بیع و حقیقتش رباست و همین نیز مقصود طرفهای بیع است. شارع هم به ظاهر توجهی نکرده و حکم را بر همان حقیقت مترتب ساخته، و بنابراین، قاعده آن است که بنگریم چه از دست می رود و چه به دست می آید؛ اگر

معامله با آنچه از دستی به دست دیگر می رود درست باشد آنچه انجام شده صحیح و جایز است و گرنه نه. در این میان آنچه معتبر است کردار طرفین معامله و هدف آنان است نه ظاهر

گفتارشان. اینک به برخی از احادیثی که در تحریم بیع عینه آمده است می نگریم:

۱- از ابن عمر روایت شده است که پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «إذاضنّ الناس بالدینار و الدرهم و تبایعوا بالعینه و اتبعوا اذناب البقر و ترکوا الجهاد فی سبیل الله، انزل الله بهم بلاء فلا یرفعه حتی یراجعوا دینهم».(۱)

این حدیث را احمد در مسند خویش نقل کرده و گفته است: اسود بن عامر ما را خبر داد

که ابوبکر از اعمش، از عطاء بن ابی رباح، از ابن عمر برای او نقل حدیث کرده اند. ابن حجر در بلوغ المرام این سند را آورده و گفته رجال این سند همه ثقه هستند و ابن قطان نیز آن را صحیح دانسته است.

۱- وقتی مردم دینار و درهم را [از هم] دریغ دارند، بیع عینه کنند، دم گاو را بگیرند [= یکسره به کشت و زرع مشغول شوند

] و جهاد را واگذارند خداوند بر آنان بلایی فرو فرستد و آن را از ایشان بر ندارد مگر زمانی که به دین خود بازگردند. ر.ک. :مسند احمد، ج ۲، ص۴۲؛ سنن ابوداوود، کتاب البیوع، باب ۵۴.

ابوداوود نیز این حدیث را از طریق حیوه بن شریح از ابوعبدالرحمن اسحاق خراسانی نقل کرده که عطاء خراسانی به وی گفته است نافع به نقل از ابن عمر برای او چنین نقل حدیث

کرده: از رسول خدا صلی الله علیه و آله شنیدم: «إذا تبایعتم بالعینه وأخذتم اذناب البقر و رضیتم بالزرع و ترکتم الجهاد سلط الله علیکم ذلاًـ لاـینزعه شی ء حتی ترجعوا إلی دینکم».(۱) منذری در مختصر السنن گفته: یکی از رجال سند این حدیث ابوعبدالرحمن اسحاق بن اسیدخراسانی ساکن مصر

است که به گفته او نتوان استناد کرد. عطاء خراسانی نیز از رجال سند این حدیث است که در

او اشکالی است.

ابن تیمیه پس از ذکر این حدیث، بترتیب به دو روایت احمد و ابوداوود استناد می کند و

چنین می گوید:

این دو سند سندهایی حسن هستند که هر یک دیگری را پشتیبانی و تقویت می کند؛ رجال سند اول پیشوایان مشهور هستند، اما این بیم وجود دارد که ممکن است اعمش آن را از عطاء

شنیده ولی عطاء آن را از ابن عمر نشنیده باشد؛ سند دوم نیز روشن می کند که این حدیث

دارای اصلی محفوظ به نقل از ابن عمر است؛ چه، عطاء خراسانی ثقه و مشهور است، وحیوه بن شریح و افضل نیز چنین اند. ابوعبدالرحمن اسحاق هم شیخظی است که پیشوایان مصری از او روایت کرده اند، درست همانند حیوه بن شریح، لیث بن سعد، یحیی بن ایوب و دیگران.

افزون بر این از طریق سومی هم به نقل از سری بن سهل جندیشاپوری به سندی مشهور که تا وی می رسد همین حدیث برایمان نقل شده است؛ عبدالله بن رشید، از عبدالرحمن بن محمد، از لیث، از عطاء از ابن عمر نقل کرده است که زمانی بر ما گذشت که هیچ کس خود را

بیش از برادر مسلمان خویش به دینار و درهمی که داشت سزاوار نمی دانست. من از رسول خدا صلی الله علیه و آله شنیدم که می فرمود: «اذا ضن الناس بالدینار و الدرهم و تبایعوا بالعینه و ترکوا الجهاد

و اتبعوا اذناب البقر، ادخل الله علیهم ذلاً لاینزعه حتی یتوبوا و یراجعوا دینهم(۲)». این خود

۱- وقتی بیع عینه کردید، دم گاوان را گرفتید، به کشت و زرع دل بستید و جهاد را وانهادید، خداوند بر شما ذلتی مقرر می

دارد که هیچ چیز آن را از شما دور نمی کند مگر زمانی که به دین خود باز گردید. بر خلاف آنچه مؤلف آورده، این حدیث است که ابن حجر آن را در بلوغ المرام نقل کرده است. ر.ک: سبل السلام، ج ۳، ص ۴۱. - م.

۲- وقتی مردم دینار و درهم را از یکدیگر دریغ دارند، بیع عینه کنند، جهاد را واگذارند، و در پی دم گاوان افتند، خداوند بر آنان خواریی مسلط کند که هیچ آن را از ایشان بر ندارد مگر آن که توبه کنند و به دین خود بازگردند. ر.ک: سنن ابوداوود، کتاب البیوع، باب ۵۴.

بیانگر آن است که حدیث، اصلی به نقل از عطاء دارد.

این حدیث بر آن دلالت می کند که بیع عینه حرام و از گناهان کبیره است. همچنین بر آن دلالت می کند که آنچه پیش و پس از بیع عینه از آن نام برده شده است نیز همین حکم را دارد؛ چه اینها همه مایه خروج از دین دانسته شده و خواری و زبونی بر آن مترتب گردیده است،

مگر زمانی که توبه کنند و به دیانت خویش باز گردند.

بر دلالت حدیث بر تحریم دو اشکال می شود:

یکی آن که در حدیث، بیع عینه با گرفتن دم گاو و مشغول شدن به کشت و زرع همراه آورده شده و این در حالی است که دنبال گاو افتادن و به کشت و زرع مشغول شدن حرام نیست تا بیع عینه هم که در ردیف آنهاست حرام باشد؛

دیگر آن که در این حدیث به خواری و زبونی تهدید شده و این بر تحریم دلالت ندارد.

به این دو اشکال چنین پاسخ می دهیم:

اشکال نخست پذیرفته نیست؛ چرا که کشت و زرع در این حدیث به کشت و زرعی تفسیر می شود که به سستی در کار جهاد بینجامد، و این خود از بزرگترین گناهان کبیره است.

اشکال دوم نیز وارد نیست؛ زیرا عزت از آن خدا و رسول، و در پی عزت بودن و از اسباب و عوامل خواری و زبونی دوری گزیدن از لوازم و مقتضیات ایمان است و بنابر این، تهدید به خواری و زبونی در صورت انجام کاری، ظهور روشنی در تحریم آن دارد و چنین خواری و زبونیی جز به سبب گناهی بزرگ نمی تواند باشد. از همین روی، رسول خدا صلی الله علیه و آله کسی را که کارهای زبون آوری انجام دهد در حکم آن کس قرارداده است که از دین بر گردد.

۲ – احمد می گوید: محمد بن جعفر از شعبه به نقل از ابواسحاق سبیعی از همسرش نقل کرده که روزی وی به همراه کنیز زیدبن ارقم و زنی دیگر به حضور عایشه رفت. کنیز زید به

عایشه گفت: من غلامی به هشتصد درهم نسیه به زید فروختم و همان را به ششصد درهم نقد از او خریدم. عایشه گفت: به زید برسان که وی همه جهاد خود در کنار رسول خدا صلی الله علیه و آله را باطل کرده است، مگر آن که توبه کند. بد فروشی کردی! و بد خریدی!

عبدالهادی می گوید: سند این حدیث خوب است. همچنین صاحب منتقی الاخبار در کتاب خود این حدیث را به دار قطنی نیز نسبت داده، و حرب کرمانی هم به نقل از اسرائیل آن

را روایت کرده، می گوید: ابواسحاق به نقل از جده او عالیه (مقصود جده اسرائیل می باشد؛ چه این که اسرائیل پسر یونس بن ابی اسحاق است و عالیه نیز همسر ابواسحاق و جده اسرائیل بن یونس) روایت کرده که: همراه چند زن به حضور عایشه رفتم. وی پرسید: به چه کار آمده اید؟

در پاسخ، ام محبه گفت: ای عایشه، آیا زیدبن ارقم را می شناسی؟ گفت: آری. گفت: من کنیزی

نسیه به هشتصد درهم به او فروختم، او می خواست دوباره آن را بفروشد و من آن را به ششصد درهم نقد از او خریدم. عایشه با خشم رو به آن زن کرد و گفت: بد فروختی و بد خریدی! به زید برسان که وی همه جهاد خود را باطل کرده است، مگر این که توبه کند. آن زن که همراه ما بود خاموش شد و زمانی دراز همچنان به سکوت گذراند. پس از چندی که دشواری سخن بر زن آسان شد وی گفت: ای عایشه، به نظر شما چگونه است که فقط همان سرمایه خود را از او بگیرم؟ عایشه در پاسخ این آیه را خواند: «فَمَنْ جاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهی فَلَهُ ما سَلَفَ»(۱).

شوکانی در نیل الاوطار می گوید:

این حدیث دلیلی است بر آن که جایز نیست کسی چیزی را نسیه به دیگری بفروشد و همان را قبل از قبض بهای آن، به صورت نقد و بهایی کمتر از او بخرد. اگر مقصود از چنین کاری

حیله برای گرفتن مقداری نقد و برگرداندن مقدار بیشتری از آن به صورت مدت دار باشد، این

کار بی تردید مصداقی از ربای حرامی است که حیله های باطل در حلال کردن آن هیچ سودی نمی بخشند.

صورتی که در این حدیث ذکر شده همان صورت بیع عینه است. در حدیث این باب - یعنی همان حدیث عایشه - چیزی حاکی از آن که پیامبر از این کار نهی فرموده است وجود ندارد، اما تصریح عایشه به آن که این کار موجب بطلان جهاد وی در کنار رسول خدا صلی الله علیه و آله است بر این دلالت دارد که وی از نصی حاکی از تحریم از سوی شارع خبر داشته است؛ یا نصی عام همانند احادیث حاکی از تحریم ربا که این صورت را نیز در بر می گیرد، و یا نصی

خاص این مورد همانند حدیث عینه.

مباد چنین گمان شود که عایشه بی آن که از دلیلی حاکی از تحریم خبر داشته باشد چنین سخنی گفته است؛ چرا که مخالفت یک صحابی با صحابی دیگر نمی تواند موجب احباط

۱- بقره/ ۲۵۷: پس هر که از پروردگارش او را اندرزی رسد و آنگاه دست بدارد، آنچه پیشتر فراهم آورده از آن اوست.

اعمال گذشته او باشد [و آنچه می تواند موجب احباط باشد مخالفت با قرآن یا سنت پیامبر صلی الله علیه و آلهاست].(۱)

قرافی در کتاب الفروق خود می گوید:

عایشه این حکم سختگیرانه را جز به استناد دلیلی که به او رسیده است نمی گوید و بنابراین منع از چنین حیله ها و ذریعه هایی واجب است و همین نیز مطلوب ماست. اگر گفته شود زیدبن ارقم خود یکی از بزرگان صحابه است و صحابه همه عادل و پرهیزگار و سروران مایند؛ پس چگونه انجام آنچه از زید بن ارقم گفته شده برای او رواست - پاسخ آن است که

صاحب المقدمات ابوالولید بن رشد می گوید: این دادوستد میان زید بن ارقم و کنیز او پیش از آزاد کردنش صورت پذیرفته است و بنابر این باید سخن عایشه را ناظر به حرمت ربا میان

مولا و بنده اش، در کنار قول به حرمت این حیله ها و ذریعه ها دانست. شاید هم زید بن ارقم به حرمت ربا میان مولا و بنده خود عقیده نداشته است. پس برای هیچ مسلمانی جایز نیست

درباره زید چنین گمان برد که وی بر دادو ستد دو مقدار متفاوت طلا که یکی مدت داراست،

با کنیز خود تواطی کرده است.اگر گفته شود: بنابر نظر عایشه آنچه انجام شده حرام بوده

است، اما احباط جهاد زید چه معنایی دارد، درحالی که احباط اعمال تنها به شرک است، پاسخ آن خواهد بود که احباط دو گونه است: احباط اسقاط، که عبارت است از احباط اعمال

صالح به واسطه کفر به گونه ای که با وجود کفر دیگر برای هیچ عملی صالحی سودی نمی ماند؛ و احباط موازنه که عبارت است از سنجش کارهای خوب انسان با کارهای بد او تا

اگر کارهای بد بیشتر باشد شخص دوزخی شود و اگر کارهای خوب بچربد شخص به بهشت خشنودی خداوند در آید. در این صورت اخیر هر دو دسته از کارها معتبرند، اما با یکدیگر سنجیده می شوند، در حالی که در صورت نخست هیچ عمل صالحی معتبر نیست. در حدیث مورد بحث نیز احباطی که از آن سخن به میان آمده احباط موازنه است. اینک یک پرسش دیگری می ماند و آن این که چگونه این کار [بیع عنیه]می تواند همه ثواب جهاد را احباط کند؟ درپاسخ می گویم: این سخن می تواند به یکی از این دو معنا باشد: اول این که

مقصود مبالغه در محکومیت این کار باشد نه معنای حقیقی آن؛ و دیگر آن که پس از این گناه

مجموع ثواب حاصل آمده از جهاد بر جای نمی ماند، بلکه برخی از این کل از میان می رود و برخی دیگر همچنان می ماند. بنابر این تفسیر، احباط در مجموع، صورت پذیرفته است.

۱- شوکانی، نیل الاوطار، ج ۵، ص ۱۷۵.

ظاهر احباط و توبه این است که آنچه انجام پذیرفته گناه و معصیت است، یا از جهت ترک تعلم نسبت به وضعیت و حکم چنین عقدی پیش از اقدام کردن به آن، که زید در این باره اجتهاد کرد و عایشه دید این اجتهاد وی را می بایست نقض کرد و از تقریرش خودداری

وزرید، و بدین ترتیب اجتهاد زید برای خود او حجت نبوده است) و یا از این باب که زید از کسانی بوده که دیگران از او پیروی می کرده اند و عایشه بیم آن داشته که مردم در این فتوا از او پیروی کنند و در نتیجه باب ربا گشوده شود و این خود در نامه عمل زید نوشته شود و بزرگترین احباط نسبت به او صورت پذیرد. از همین گونه احباط است آن که فرمود: «من ترک صلاه العصر فقد حبط عمله»؛ یعنی هر که نماز عصر را ترک گوید عمل او به احباط موازنه حبط شده است.(۱)

پاسخ به طعنهای ابن حزم در حدیث عایشه:

ابن حزم در این حدیث عایشه خدشه کرده است، آنجا که در المحلی گوید:

اما خبر همسر ابواسحاق خبری کاملاً نادرست است، به چند جهت: نخست آن که همسر ابواسحاق مجهول است؛

دوم آن که همسر ابواسحاق این حدیث را از عایشه نشنیده؛ بلکه آن را از همسر ابوالسفر

روایت کرده و همین زن است که کنیز زید بن ارقم بوده و با او دادوستد کرده و این در حالی

است که نا آگاهی از وضعیت این زن بیش از ناآگاهی از همسر ابواسحاق است. دلیل آنچه گفتیم [یعنی این که همسر ابواسحاق روایت را به طور مستقیم از عایشه نشنیده] روایت عبدالرزاق از سفیان ثوری از ابواسحاق سبیعی از همسر اوست که گفت: از همسر ابوالسفر شنیدم که می گفت: از مادر مؤنان عایشه پرسیدم و آنگاه همین ماجرا را آورد؛

سوم آن که امکان ندارد عایشه گفته باشد: به زید بن ارقم برسان که اگر توبه نکند همه جهادش در کنار رسول خدا صلی الله علیه و آله را باطل کرده است. در حالی که وی تنها در دو جنگ یعنی بدر و احد توفیق همراهی پیامبر صلی الله علیه و آله نداشته و افزون بر این پیش از فتح ایمان آورده و جنگیده و نیز در بیعت رضوان شرکت داشته و درباره او و دیگر حاضران آن بیعت چنین آیه

نازل شده است که «لَقَدْ رَضِیَ اللّهُ عَنِ الْمُؤْمِنینَ اِذْ یُبایِعُونَکَ تَحْتَ الشَّجَرَهِ»(۲) به خداوند

۱- قرافی مالکی، شهاب الدین احمد، انوار البروق فی انواع الفروق، شماره ۱۳۹.
۲- فتح/ ۱۸: خداوند از مؤنان خشنود شد، آن هنگام که در زیر آن درخت با تو بیعت کردند.

سوگنـد، چنین مقـامی راهیـچ گنـاهی نمی توانـد از میـان بـبرد مگر برگشـتن از دین، و این چیزی است که خداونـد به برکت خشنودی از زید او را از آن دور بداشت.

چهـارم این که اگر بر فرض صـحیح باشـد که زیـد مرتکب بزرگترین گناه، یعنی ربای صـریح شـده است، چون از حرمت آن آگاهی نداشته باز هم گناهی نکرده است، بلکه بر این کار پاداش نیز دارد اما تنها یک پاداش. پس چگونه می توان گمان برد که عایشه همه جهاد زید را به واسطه کاری که وی از روی اجتهاد انجام داده، باطل دانسته باشد؟

این چهار وجه بر بطلان این خبر دلالت می کنـد، با این همه اگر هم این خبر صـحیح باشد باز برای آنان دلیل و حجّت نیست؛ زیرا قول عـایشه اولویتی در برابر گفته یـا کرده زیـد نـدارد، گرچه که اگر این دو با یکـدیگر در مقام تنازع باشـند عایشه برتر است.(۱)

پیش از این، روایتهـا و گفته هایی از عالمان گـذشت که این شـبهه ابن حزم در برابر حـدیث عایشه را نقض می کنـد. در اقامه الـدلیل ابن تیمیه و اعلاـم الموقعین، ابن قیم نیز سـخنانی در دفـاع از این حـدیث آمـده که شایسـته است خلاـصه ای از آنها را بیاوریم:

حـدیث عایشه و کنیز زیـد بن ارقم حدیثی است كه شـعبه در سلسـله سـند آن قرار دارد و این در حالی است که اگر شـعبه در سنـد حـدیثی باشـد بایـد آن حـدیث را اسـتوار گرفت؛ چه هر کس شـعبه را میان خود و خداونـد قرار دهد در دین خویش به منبعی استوار تکیه کرده است.

همسـر ابواسـحاق نیز یکی از واسـطه های سند است، و ابواسحاق که خود یکی از پیشوایان بزرگ می باشد آگاهترین کس به همسـر خود و به عـدالت اوست و کسـی نیست که اگر زنش نزد او ثقه نباشد از او حدیثی نقل کند که به واسـطه آن چیزی بر امت حرام شود، و آنگاه درباره

همسر خود هیچ نگوید، و بلکه به حساب دین خدا از او جانبداری کند.

افزون بر این، وی یکی از همسـران تابعان است که بر عایشه وارد شـده و از او چنین ماجرایی شـنیده و نقل کرده، در حالی که هیچ کس در نکوهش آن زن یک کلمه هم نگفته است، و علاوه بر این دروغگویی و فسق در میان تابعان پدیده ای آشکار و همه گیر نبود تا به استناد آن روایاتشان ردّ شود.

همچنین این زن، زنی شـناخته شـده و نـامش عالیه است. او مادر بزرگ اسـرائیل بن یونس بن ابی اسـحاق و همسـر ابواسـحاق است و اسرائیل و ابواسحاق این روایت را از او گرفته اند،

در حالی که هم اسرائیل بیش از هر کس دیگر مادر بزرگ خود را می شناسد و هم ابواسحاق

١- ابن حزم، المحلى، ج٩، ص ۴۹ و ۵۰.

همسـر خویش را. علاوه این که هیـچ کس در میـان تابعـان یابیـده نمی شود که این حـدیث عـالیه را نپـذیرفته، در آن بـا وی مخالفت ورزیده و بدین سبب در عدالت او خدشه کرده باشد. این در

حالی است که به حکم عادت محال است وی حدیثی باطل روایت کند و این حدیث در میان امت شـهرت یابد و در عین حال کسی آن را انکار نکند و با آن مخالفتی نورزد.

نکته دیگر آن که این حدیث مشتمل بر ماجرایی است، و نزد حافظان حدیث، هنگامی که حدیثی در بردارنده ماجرایی باشـد راهنمای آنان بر اصالت داشتن آن حدیث است.

افزون بر این اگر این حـدیث به آن احادیث و آثاری که از تحریم چنین بیعی سـخن می گویـد ضـمیمه شود، این مجموع اگر یقین ایجاد نکند دست کم گمانی برتر به وجود خواهد

آورد. علاوه بر این حتی اگر در این مسأله هیچ روایت و نصی هم نرسیده بود اصلِ قاعده و قیاس، و همچنین مصالح بندگان و فلسفه تشریع ایجاب می کرد که چنین دادو ستدی حرام باشد؛ چه، این دادو ستد در حقیقت ربایی است که به یک حیله بسیار روشن حلال شده است. بنابراین چگونه برای شریعت کاملی که رباخوار و ربا دهنده را لعن کرده و در تحریم

ربا سختگیری و مبالغه رواداشته و رباخوار را در جنگ با خدا و رسول دانسته، پسندیده و

شایسته است که ربا را در قالب حیله ای بسیار روشن حلال بداند، با آن که در هر صورت نتیجه یکی است؟

اگر عایشه آگاهیی بدور از تردید، از ناحیه پیامبراکرم صلی الله علیه و آله نداشت و در تحریم بیع عینه رهای از هر تردید نبود، به صرف اجتهاد خود به ابطال جهاد مردی از صحابه پیامبر صلی الله علیه و آله حکم نمی کرد.

در این میان تنها عذر زید آن است که از تحریم چنین بیعی خبر نداشته است. از همین روی عایشه فرمان داد خبر این تحریم را به او برسانند؛ چه، هر که حکم تحریم به اوبرسد و این حکم برایش روشن شود و سپس بر ادامه کار خود اصرار ورزد محکوم به چنـان حکمی خواهـد بود که در ادامه حـدیث بیـان شـده است. روشن است اگر این مسأله از مسایل اجتهاد بردار بود، هیچ انجام چنان کاری گناه نبوده، تا چه رسـد به آن که کبیره باشد. بنابراین از آن روی که عایشه به کبیره بودن چنین دادو سـتدی یقین داشت و فرمان داد این خبر را به زید

برساننـد معلوم می شود وی خبر داشـته که این مسأله از مسایل اجتهاد بردار نیست. چنین برداشتی تنها می توانـد به علم مسـتند باشد، و گرنه یک اجتهاد نمی تواند اجتهاد دیگر را ابطال کند و نیز نمی توان به صرف مخالفت یک مسلمان مجتهد با اجتهاد مجتهد دیگر به بطلان کارهای او حکم کرد. این در حالی است که صحابه، و بویژه عایشه، به خدا و رسول آگاهی

بیشتری داشتند و بیش از آن از دین آگاه بودند که درباره آنان گمان چنین چیزی رود.

افزون بر این، صحابیانی چون عایشه، ابن عباس و انس به تحریم این دادوستد فتوا داده و

در این باره سختگیری نیز رواداشته و بارها بر این حکم تأکید کرده اند، و به ما نرسیده است کسی از صحابه و حتی کسی از تابعان چنین کاری را جایز شمرده باشد، بلکه عموم تابعان،

شامل اهل مدینه و کوفه و دیگر شهرها به تحریم این دادوستد عقیده داشته اند، و این خود

حجّت، و بالاتر از آن، یک اجماع است.

اگر گفته شود زید بن ارقم با عایشه و دیگر کسانی که نام بردید مخالفت ورزیده و حداکثر

آن است که در این مسأله صحابه دو نظر دارند و مسأله مسأله ای اجتهادی است، پاسخ خواهیم داد که زید هرگز نه گفت که این کار حلال است، و نه بدان فتوا داد. از کردار کسی هم نمی توان به فتوای او پی برد؛ زیرا چه بسا وی آن کار را از روی فراموشی، یا غفلت و یا با تأویل مستندی که داشته و یا حتی به عنوان گناهی که از آن توبه می کند و از خداوند آمرزش

می طلبد، و یا گناهی که همچنان بر آن اصرار می کند ولی در برابر حسنه هایی دارد که آن را می پوشاند، مرتکب شده باشد.

بنابر این، وقتی چنین احتمالهایی در مسأله وجود داشته باشد اعتقاد به حلال بودن این

دادوستد را نمی توان به زیدبن ارقم نسبت داد، بویژه آن که کنیز او به عایشه مراجعه کرد و در این باره از او پرسید و پس از پاسخ شنیدن از این عقیده برگشت و به همان سرمایه اولیه خود بسنده کرد. از همین جا دانسته می شود که زید و کنیز او از مسأله آگاهی نداشته اند. این که آن زن از عایشه پرسید «نظر شما چیست اگر فقط سرمایه خود را بگیرم» و عایشه هم در پاسخ او

آیه «فَمَنْ جاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهى فَلَهُ ما سَلَفَ» را خواند، خود دلیلی آشکار است بر این که سختگیری عایشه در این حکم از آن روی بوده که این کار رباست، نه از آن روی که مدت نسیه نامعلوم بوده است، چونان که برخی گفته اند؛ چه، این آیه در محکومیت رباست، و این

خود دلیلی است بر آن که چنانچه هدف از عقد اول [فروش نسیه یک کالا به خریدار] رسیدن به عقد دوم [خرید نقدی آن از خریدار] باشد اساساً همان عقد اول نیز باطل است، و نظر درست همین است هم بر مذهب ما و هم بر دیگر مذهبها.

افزون بر همه اینها، غالباً بیع عینه با کسی صورت می پذیرد که ناچار از چنین دادوستدی است، و گرنه یک انسان بی نیاز که در مقابل ستاندن هزار دینار خود را هزار و پانصد دینار

بـدهکار نمی کنـد، بی آن که ضـرورتی یـا نیـازی وی را به این کـار وادار سازد. این در حالی است که ابوداوود از صالـح بن رستم، از شیخی از بنی تمیم روایت کرده است که علی علیه السلام برای ما

خطبه خواند و یا به ما فرمود: «نهی رسول الله عن بیع المضطر و عن بیع الغرر و عن بیع الثمره

قبل أن تدرک(۱)». احمد نیز این حدیث را روایت کرده و همچنین در روایت مبسوط دیگری به نقل از سعید بن منصور آورده است که علی علیه السلامفرمود: سیأتی علی الناس زمان عضوض، یعض الموسر علی ما فی یده و لم یؤمر بذلک، قال الله تعالی: ولاتَنْسَوُا الْفَضْلَ بَیْنَکُمْ (بقره/۲۳۷)، وینهد الاشرار و یستذل الاخیار، و یبایع المضطرون، و قد نهی رسول الله صلی الله علیه و آلهعن بیع المضطر و عن بیع الغرر و بیع الثمره قبل ان تطعم».(۲) گرچه در راوی این روایت جهالتی است، اما از سویی دیگر این حدیث گواهی هم دارد و آن روایت سعید است که می گوید: هیثم

به نقل از کوثر بن حکیم، از مکحول بر ایمان نقل کرد که به من رسیده که حذیفه از رسول

خدا صلی الله علیه و آلهحدیثی نقل کرده و در آن فرموده است: «انّ بعد زمانکم هذا زماناً عضوضاً، یعض الموسر علی مافی یدیه و لم یؤمر بذلک، قال الله تعالی: وَ ما اَنْفَقْتُمْ مِنْ شَیْءٍ فهُو یُخْلِفُهْ وَ هُوَ خَیْرُ الرّازِقین (سبأ/ ۳۹)، و ینهد شرار خلق الله یبایعون کل مضطر. الا ان بیع المضطر حرام. المسلم أخوالمسلم لایظلمه و لایحقره. ان کان عندک خیر فعد به علی اخیک و لاتزده هلاکاً

الی هلاکه»(۳). گرچه به این سند نیز حجتی ثابت نشود، اما این دست کم خبر نخست را تقویت می کند، با این که آن نیز خبری(۴) درست و بلکه از نشانه های نبوت است.

۱- رسول خدا صلی الله علیه و آله از بیع با مضطر و از بیع غرر و همچنین از بیع ثمره پیش از آن که برسد نهی کرد.
۲- بر مردم زمانی سخت خواهد رسید که در آن ثروتمند بر آنچه در دست دارد دندان می فشارد و آن را به دیگری روا نمی دارد - خداوند می فرماید «فضل میان خود را از یاد مبرید بقره/ ۲۳۷ - بدان سینه ستبر می کنند، نیکان به خواری کشیده می شوند، با مضطران خرید و فروش می شود، در حالی که رسول خدا از بیع با مضطر، از بیع غرر و از بیع ثمره پیش از آن که خوردنی شود نهی فرمود. ر.ک.: مسند احمد، ج۱، ص ۱۱۶.
۳- پس از آن زمان زمانی سخت فرا خواهد رسید که در آن ثروتمند بر آنچه در دست دارد دندان می فشارد و آن را به دیگری روا نمی دارد - خداوند می فرماید: «آنچه انفاق کردید خداوند جایگزینش می کند و او بهترین روزی دهندگان است» سبأ/ ۳۹ - بدترین آفریدگان خدا سینه ستبر می کنند، با هر مضطری بیع می کنند. هان! بیع با مضطر حرام است. مسلمان برادر مسلمان است، نه بر او ستم روا می دارد و نه او را تحقیر می کند. اگر مالی داشتید آن را به برادر خود دهید و بر بیچارگی او بیچارگی میفزایید. ر.ک.: سنن ابوداوود، کتاب البیوع، باب۲۵.
۴- یکی از گواههای روشن این دسته از احادیث سخن امیر مؤنان علیه السلام در نهج البلاغه است که فرمود: «رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: این مردم به اموالشان آزموده خواهند شد... و آنگاه حرام او را به شبهه های دروغین ... حلال می کنند... و درصدد حلال کردن شراب به نام نبیذ، رشوه به نام هدیه و ربا به نام بیع بر می آیند. ر.ک.: شریف رضی، نهج البلاغه، به همت صبحی صالح، خطبه ۱۵۶. - م.

به هر روی بیع عینه عموماً از سوی کسانی صورت می پـذیرد که ناگزیر و خرجیی هسـتند که توانگران از در اختیار گـذاردن آن به صورت قرض بخل می ورزند تا بدین سان نیازمندان

ناگزیر شوند با هر درصدی که آنان می خواهند سود بدهند و وام بگیرند. اگر چنین نیازمندی

درست همان کالایی را که خریـده بـدون هیچ واسـطه ای به خود فروشـنده اش بفروشد، این همان «بیع عینه» است، اگر به فرد دیگری بفروشد «تورق» است، و اگر آن را به فرد سومی

بدهد و او به عنوان واسطه میان وی و فروشنده اولیه عمل کند، این «تحلیل ربا» و آن واسطه

محلل رباست. این هر سه قسم از شیوه هایی است که ربا خواران و ربا دهندگان از آنها بهره

می جویند. سلف درباره کراهت تورق اختلاف نظر داشته اند: عمر بن عبدالعزیز آن را مکروه

می دانست و می گفت: تـورق، برادر ربـاست. از احمـد در این بـاره دو روایت صـریح رسـیده و وی در روایت کراهت اشـاره کرده که طرف چنین بیعی مضـطر است. امـا درباره دو قسم دیگر در صورتی که به حیله و تبانیی لفظی و یا عرفی انجام گرفته باشد، در حرمت آنها تردیدی

نیست و البته خداوند خود به حقیقت امور آگاه است.

۳ - یکی دیگر از روایات حاکی از تحریم عینه روایت ابوعبدالله ابن بطه به سـند خود او تا اوزاعی است که گفته است: رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: «یأتی علی الناس زمان یستحلون الربا بالبیع(۱)»؛ یعنی همان بیع عینه.

آثار دیگری نیز در کنار این حدیث مرسل قرار می گیرد که آن را تقویت می کند. از جمله:

- از انس بن مالک روایت شده است که درباره عینه از او پرسیدند و وی گفت: خدا را نتوان

فریفت؛ این چیزی است که خدا و رسول او آن را حرام کرده اند.

ابن سـیرین از ابن عبـاس نقل می کنـد که:از این عینه بپرهیزیـد. در هم را به درهم در حالی که حریری در میان گذاشـته ایـد، نفروشید. این دو اثر را محمد بن عبدالله کوفی معروف به مطین

در کتاب البیوع روایت کرده است.

در روایتی است که مردی قطعه حریری به صد دینار به دیگری فروخت و سپس همان را به پنجاه از او خرید. پس از ابن عباس در این باره پرسیدند او گفت: معامله دو مقوله متفاوت

درهم است که قطعه حریری نیز در میان است. این روایت قاضی ابویعلی حنبلی و کسانی

۱- زمانی بر مردم می آید که ربا را به نام بیع حلال می شمرند.

دیگر است، اما بنابر نقل دیگری از ابن عباس در مورد بیع عینه یعنی فروختن حریر پرسیدند پس او گفت: خدا را نتوان فریفت. این چیزی است که خدا و رسول او آن را حرام کرده اند، و هنگامی که صحابی بگوید: این چیزی است که خدا و رسول حرام کرده اند، یا این چیزی است

که خدا و رسول او واجب کرده اند، این گفته حکم آن را دارد که عین سخن رسول خدا صلی الله علیه و آله را که بر حرمت یا وجوب دلالت دارد نقل می کند؛ زیرا نقل به معنا در حدیث جایز است و راوی

خود بیش از هر کس دیگر به معنای آنچه شنیده آگاهی دارد و بنابر این تنها پس از تأمل و روشن شدن حقیقت چنین سخن می گوید. البته در این باره اختلاف اندکی وجود دارد. در این

میان احتمال توهم نیز همانند احتمال اشتباه شنیدن یا فراموش کردن، احتمال ضعیف و مرجوحی است.

اگر این آثار به مرسَل اوزاعی ضمیمه شود آن را شایسته استناد و استدلال می کند، گرچه که بتنهایی نتوان به آن استناد کرد.

روشن است کسی که عینه را حلال می شمرد آن را «بیع» می نامد، در حالی که در حدیث اوزاعی و نیز در آثاری که آن را گواهی و تأیید می کند چنین بیان شده که این کار رباست نه بیع؛ چه، هیچ کسی از امت ربای صریح را حلال نشمرده و تنها آن را با نام و ظاهر بیع حلال دانسته

است، در حالی که روشن است شارع ربا را تنها به واسطه نام و صورت و لفظ آن حرام نکرده

بلکه آن را به واسطه حقیقت و معنا و مقصودش حرام کرده است؛ همان حقیقت و معنایی که در همه حیله های ربوی وجود دارد، آن سان که در ربای صریح هست. دو طرف عقد خود این را می دانند و هر که وضعیت آنان را بنگرد نیز می فهمد و خداوند هم آگاه است که قصد حقیقی آنان همان رباست، و برای انجام آن از عقدی که مقصودشان نیست بهره جسته و آن را

به نامی مجازی نامیده اند. خداوند ربا را به آن سبب حرام کرده است که به نیازمندان زیان

می رساند و آنان را در معرض فقری همیشگی و بدهیهایی فزاینده و ماندگار قرار می دهد و

کار به آنجا می کشد که رباخوار همه زندگی و داشته های نیازمندان را از چنگ آنان بیرون

می آورد و درمی رباید چونان که امروزه این حقیقت بخوبی پیداست. مقتضای کامل بودن فلسفه شریعت که همه مصالح و منافع بندگان را تأمین می کند حکم به حرمت ربا و حرمت همه شیوه هایی است که فرد را به آن می رساند، چونان که از همین خاستگاه، جدا شدن قبل از قبض را در بیع صرف حرام دانسته و ممنوع کرده است که یک درهم نقد به یک درهم نسیه مبادله شود، هر چند در هیچ طرف زیادتی نسبت به طرف دیگر نباشد. بنابر این چگونه می توان بر شارع، با آن کمال علم و حکمت، این گمان را روا داشت که حیله را مباح بداند و

نیرنگ کردن برای حصول این مفسده و وقوع مضاعف آن را در قالب بیعی صوری که هدف از آن رباست جایز بشمرد؟

اگر در حیله هایی که در بردارنده تحلیل حرامهای الهی یا اسقاط واجبات دینی است تأملی

ورزید، خواهید دید در آنها نیز همین وضع وجود دارد، و خواهید یافت مفسده ناشی از این

حیله ها بسیار بیشتر از مفسده ای است که از خود حرام با همان نام و صورت اصلی اش بر

می خیزد. گواه ما بر این حقیقت وجدان است. بنابر این تغییر دادن صورت و نام حرامها با

بقای اهداف و حقایق، مفسده ای افزون بر آنچه که کار حرام به واسطه آن حرام شده است دارد. علاوه بر این، چنین کاری نیرنگ با خدا و رسول و نسبت دادن مکر و حیله و دغل و

نفاق به دین و آیین الهی است و اظهار آن که خداوند چیزی را به واسطه مفسده ای حرام می کند و سپس همان را در حالی که مفسده ای بزرگتر به همراه دارد حلال می دارد. از همین

رو است که ابویعقوب سجستانی می گوید: «چونان که با کودکان حیله کنند با خدا نیرنگ می ورزند؛ اگر آنچه کردند به همان صورت خود [یعنی به همان صورت اصلی حرام و بدون هیچ حیله و تغییر صوری] انجام می دادند رواتر و گواراتر بود».

۱۳ : حیله یهود در خوردن حرام

خداوند خوردن «شحم» یا همان پیه را بر یهودیان حرام کرد. اما آنان پیه را ذوب کردند تا نام «شحم» بر آن صدق نکند و از آن پس «ودک» نام گرفت. سپس همین «ودک» یا پیه ذوب شده و تغییر شکل یافته را فروختند و از پولی که در برابر آن به دست می آوردند استفاده

کردند؛ و خداوند آنان را بدین سبب لعنت فرستاد. اینک برخی از احادیثی که در این باره

رسیده است:

۱ - طاووس از ابن عباس شنید که می گوید: به عمر خبر رسید فلان کس شراب می فروشد. عمر گفت: خداوند او را بکشد! آیا نمی داند که پیامبر خدا صلی الله علیه و آله فرمود: «قاتل الله الیهود حرمت علیهم الشحوم فجملوها فباعوها(۱)» - این حدیث مورد اتفاق است.

۱- خداوند یهود را بکشد؛ پیه بر آنان حرام شد، اما آن را ذوب کردند و فروختند. ر.ک: صحیح بخاری، کتاب البیوع، باب ۱۰۳ و ۱۱۲ .

شرح حدیث

«جَمَلوها»: یعنی پیه را ذوب کردند تا به صورت «ودک» درآمد. گفته می شود: «جملت الشحم، واجملته، و اجتملته»، هنگامی که شخصی پیه را ذوب کرده باشد. «جمیل» هم به معنای پیه ذوب شده است.

این که عمر فروش شراب از سوی مسلمان را به پیه فروشی یهود تشبیه کرد از آن روی است که هر دو در نهی از خوردنشان اشتراک دارند، و این مستلزم آن است که خرید و فروش

و همچنین استفاده از ثمن آنها نیز حرام باشد؛ زیرا وقتی خداوند چیزی را حرام کند ثمن آن را نیز که در همان معناست حرام می کند و بنابر این، دست زدن به خرید و فروش چیزی که از آن نهی شده، در حقیقت استفاده کردن از آن است.

در روایت مسلم و ابن ماجه ثابت شده که آن کسی که شراب فروخت و عمر کارش را محکوم کرد سمره بن جندب بود. از آنجا که پذیرفتن انجام چنین کاری از سوی او مشکل به

نظر می رسد، عالمان در این باره پاسخهایی داده اند:

الف – اسماعیلی می گوید: سمره از حرمت شراب خبر داشت، اما نمی دانست که خرید و فروش آن نیز حرام است. از همین روی عمر تنها او را نکوهش کرد و وی را کیفر نداد. این

چیزی است که می تواند درباره سمره گمان رود.

ب – خطابی می گوید: او شیره به کسی فروخته بود که از آن شراب می ساخت، و این شیره مجازاً شراب نامیده می شود، چنان که انگور نیز گاه چنین نامیده می شود. این هر دو نامگذاری

مجازی نیز به اعتبار چیزی است که بدان تبدیل می شوند. خطابی می گوید: گمان نمی رود سمره پس از آن که حرمت شراب همه جاگیر شده بود و همه از آن خبر داشتند عین شراب را فروخته باشد. البته بنابر این تفسیر بسختی می توان وجه شباهتی در تشبیهی که عمر آورده

است یافت.

ج – ابن جوزی می گوید: سمره کارگزار عمر بن خطاب در بصره بود و به جای جزیه، از اهل کتاب شراب گرفت و آن را بر این اعتقاد که چنین کاری جایز است، فروخت. این در حالی است که شایسته بود وی فروش شراب را به خود اهل کتاب وامی گذاشت تا در کار ممنوع نیفتد؛ چه، وی در این صورت به حرامی دست نزده بود وحکایت او همانند داستان بریره بود که در آن، پیامبر صلی الله علیه و آله در باره گوشتی که دیگران به بریره داده بودند و او به آن حضرت هدیه کرده بود فرمود: «هو علیها صدقه و لناهدیه» (به او که داده اند صدقه است و او که به ما می دهد هدیه است). البته ابن حجر در فتح الباری بر این پاسخ چنین حاشیه می زند:

در هیچ جایی از تاریخ ندیده ام که سمره از جانب عمر والی منطقه ای از مناطق زیر حاکمیت

او باشد. کارگزاران عمر در بصره هم مشخص اند و سمره از آنان نیست. سمره تنها زمانی پس از عمر، یعنی در دوران زیاد بن ابیه و پسرش عبیدالله بن زیاد از سوی این دو، والی

بصره بوده است.(۱)

۲- از ابن عباس روایت شده است که پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «لعن الله الیهود حرمت علیهم الشحوم فباعوها و اکلوا اثمانها و انّ الله اذاحرّم علی قومٍ أکل شئ حرّم علیهم ثمنه».(۲)این حدیث را احمد و ابوداوود روایت کرده اند.

شرح حدیث

این که فرمود: «فباعوها» یعنی پس از آن که پیه را ذوب کردند آن را فروختند، چونان که روایات فراوان دیگر بر همین مطالب دلالت دارد.

«انّ الله اذا حرّم علی قوم اکل شی ء حرّم علیهم ثمنه»؛ مقصود ثمنی است که در مقابل

خوردن، که منفعتی حرام است داده می شود. اما اگر آن چیز منفعت حلال هم داشته باشد و

ثمن در مقابل آن قرار گیرد این ثمن مشمول حرمت نیست، همانند مسأله استفاده از الاغ که

خرید و فروش آن برای سوار شدن که کاری مباح و جایز است، اما خرید و فروشش برای استفاده از گوشت حرام آن حرام است.(۳)

۳ - از جابربن عبدالله رسیده است که شنید رسول خدا صلی الله علیه و آله در سال فتح مکه در این شهر می فرماید: «ان اللّهَ و رسوله حرَّم بیعَ الخمرِ و المیتهِ و الخنزیر و الاصنام فقیل: یا رسول الله، ارأیتَ شحومَ المیته فانها تُطلی بها السفنُ و تدهن بها الجلودُ، و یستصبح بها الناسُ؟ قال: لا، هو حرام(۴)». راوی می گوید: رسول خدا پس از آن فرمود: «قاتل الله الیهود انّ الله لمّا حرم علیهم

۱- ر.ک.: ابن حجر، فتح الباری، ج۴، ص ۲۸۲.

۲- خداوند یهود را لعنت کند؛ پیه بر آنان حرام شد، اما آن را فروختند و بهایش خوردند. خداوند چون خوردن چیزی بر مردمی حرام کند خوردن ثمن آن را نیز بر آنها حرام کند. ر.ک.: مسند احمد، ج ۱، ص ۲۴۷ و ج ۲، ص ۱۱۷.

۳- البته این بر مبنای فقه عامه است که از دیدگاه اکثریت، خوردن گوشت خر اهلی را حرام می دانند، گرچه که برخی از مالکیه قائل به کراهت شده اند. ر.ک.: جزیری، عبدالرحمن، الفقه علی المذاهب الاربعه، ج۲، ص ۲.- م.

۴- خدا و رسول او فروش شراب و میته و خوک و بت را حرام کرد. پرسیدند: ای رسول خدا، می بینید پیه میته را که به وسیله آن کشتیها را اندود می کنند، پوست را روغن می مالند و برای روشنایی از آن بهره می گیرند [آیا می توان چنین استفاده کرد] ؟ فرمود: نه، آن حرام است. ر.ك : صحیح بخاری، کتاب البیوع، باب ۱۱۲.

شحومها جملوه ثم باعوه فأكلوا ثمنه(۱)» - حدیث مورد اتفاق است.

شرح حدیث

عبارت «هو حرام» بـدان معناست که خریـد و فروش حرام است. برخی از عالمان شافعی حـدیث را چنین تفسیر کرده انـد و بر اساس این تفسیر آنچه حرام می باشد خرید وفروش پیه

میته است، هر چنـد از آنهـا اسـتفاده هـایی دیگر هم از قبیل آنچه در سؤال راوی آمـده است برده شود. اما از آنجا که اسـتفاده اصـلی و مهمتر پیه [= پیه جـدا شـده از میته] خوردن آن است خرید و فروشـش به چنین هدفی جایز نیست. مؤدّ این تفسـیر آن است که آنچه از آن پرسش شده، خرید و فروش است نه انتفاع، و بنابر قاعده، پاسخ می بایست با پرسش منطبق باشد. روایت

احمـد ایـن مضـمون را بصـراحت آورده اسـت، آنجـا که می گویـد: مردی گفت: «فمـاتری فی بیـع شـحوم المیته فانهـا تـدُهن بهاالسـفن و الجلود و یُستصـبح بها»، و اگر بپذیریم که تحریم ناظر به بیع است، اسـتفاده های دیگر از پیه جدا شده از میته جایز خواهد بود، مگر آنچه به دلیل از این جواز استثناء شود. این دیدگاه مذهب شافعی است.

این احتمال هم وجود دارد که ضمیر «هو» در عبارت «هو حرام» به انتفاع بردن از پیه میته

برگردد که گفته راوی «فانها تطلی بها السـفن و...» بدان اشاره دارد. در این صورت منع بیع با تأکید بیشتری همراه خواهد بود؛ زیرا حدیث هیچ گونه انتفاعی را جایز نشمرده است. بسیاری از عالمان همین نظر را برگزیده اند، بدین استناد که نهی از انتفاع بردن از میته عموم دارد و هرگونه انتفاعی را در بر می گیرد، مگر آنچه به دلیلی از این عموم خارج شود. البته

خداوند خود به حقیقت احکام آگاه است.

گواهی این دسته احادیث بر حرمت حیله

رسول خـدا صـلی الله علیه و آله یهود را لعنت فرسـتاد و خبر داد که خداونـد نیز آنان را بـدین سـبب که آنچه را بر آنان حرام کرده بود به کمک حیله حلال ساختند لعنت کرده است؛ آن هنگام که خداوند

۱- خداونـد یهود را بکشـد. چون خداوند پیه را بر آنان حرام کرد آن را ذوب کردند و فروختند و بهایش را خوردند. ر.ک. : سنن ابوداوود، کتاب البیوع، باب ۶۴.

پیه را بر آنان حرام کرد خواستند با حیله به گونه ای از پیه استفاده کنند که بظاهر گفته نشود چنین کرده اند. به همین دلیل آن را ذوب کردند تا اسم پیه از آن برود و از قیمت آن بهره ببرند نه از پیهی که ذوب شده و به صورت «ودک» در آمده، با این هدف که از آنچه اصلش حرام است بهره ای نبرند و - به زعم خود - به طور کامل از آنچه حرام است دوری گزینند. با آن که یهودیان به کمک این حیله ظاهراً از حکم تحریم سر برنتافتند. خدا و رسول با نظر به آنچه

مقصودشان بوده است آنان را بر این «حلال ساختن حرام» لعنت فرستاد؛ زیرا آنچه حکمش حرمت باشد جامد و مایعش با همدیگر تفاوتی نمی کند. به دیگر سخن، بدل هر چیز جایگزین آن است و حکم آن را به خود می گیرد. بنابر این وقتی خداوند بهره بردن از چیزی را حرام کرد بهایی را هم که در برابر آن منفعت است حرام کرده است. اگر حرمت تنها به شکل

پیه تعلق می گرفت و نه به حقیقت، و اگر به ظاهر نام آن اختصاص داشت و نه به هدف، هیچ گاه یهودیان استحقاق لعن و نفرین نمی یافتند. از همین روی خطابی می گوید:

این حدیث بیانگر بطلان هر حیله ای است که هدف از آن رسیدن به یک حرام باشد. همچنین حدیث بر این دلالت می کند که حکم حرام با تغییر صورت و نام آن تغییر نمی کند.(۱)

ابن حجر نیز می گوید:

این حدیث بیانگر ابطال حیله ها و وسیله هایی است که برای رسیدن به حرام از آنها استفاده

می شود.(۲)

بنابر نظر کسانی که تنها صورت و ظاهر و نه مقاصد و حقایق را ملاک می گیرند لازم می آید که استفاده از پیه ذوب شده و یا بهای پیه فروخته شده برای یهودیان حرام نباشد مگر این که بگویند خداوند افزون بر تحریم خود پیه بهای آن را نیز به صورت مستقل حرام کرده است.

اما ما می گوییم از آنجا که خداوند و رسول او یهودیان را بر حلال شمردن بهای آنچه بر آنان حرام شده بود لعنت فرستاد و جداگانه نیز بر حرمت عین تصریح نکرد، دانسته می شود که ملاک، نظر به مقصود است و آن این که تحریم عبن تحریم انتفاع نیز هست، و از سویی دیگر

استفاده کردن از بدل آن عین به معنای حلال شمردن انتفاع از عین و اثبات خصوصیت مالی و مقصود عقلایی در آن عینِ حرام است، و این چیزی است که با اصل تحریم عین منافات دارد.

کسانی که حیله های ربوی و همانند آنها را جایز می دانند به مغالطه هایی همانند حیله های یهودیان توسل می جویند و حکم را معلّق بر الفاظ و ظواهر می دانند، بی آن که به مقصود و

۱- خطابی، معالم السنن، ج۳، ص ۱۲۳.
۲- ابن حجر، فتح الباری، ج۴،ص ۲۸۲.

باطن توجهی کنند. چنین است که این گروه درست به همان کاری دامن می زنند که یهودیان دامن زدند؛ چه، همه حیله ها چیزی جز چند مغالطه و اعتبار کردن ظواهر و توجه نکردن به

حقایق و مقاصد نیست و از جنس همان کاری است که یهودیان کردند و بدان سبب استحقاق لعن الهی یافتند. این در حالی است که ما از همگون شدن با یهودیان نهی شده ایم تا آنچه به آنان رسید به ما نرسد. به هر روی خداوند خود به حقیقت امور آگاه است.

۱۴: حلال شمردن خمر با تغییر نام آن

در این باره احادیث فراوانی آمده و از آن جمله:

۱- ابن ماجه در سنن خود آورده است: عبدالله بن سعید برایمان نقل حدیث کرد، معن بن عیسی از معاویه بن صالح، از حاتم بن حریث، از مالک بن ابی مریم، از عبدالرحمن بن غنم

اشعری از ابومالک اشعری برایمان نقل حدیث کرد که رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: «لَیَشربَّن ناسٌ من امتی الخمرَ یُسمُّونها بِغَیْرِاسمِها یُعزَف علی رُؤسِهم بالمَعازِف و المُغَنِّیات، یَخسِفُ اللّهُ بهمُ الارضَ، وَ یجْعَلُ منهم القردَهَ وَ الخَنازیرَ»(۱).

احمد و ابوداوود نیز این حدیث را روایت کرده اند، ولی در روایت این دو عبارت «یعزف علی رؤسهم...» نیامده است. ابن تیمیه می گوید: سندابن ماجه تا معاویه بن صالح صحیح و بقیه سند نیز حسن است. درباره حدیث ابوداوود نیز در فتح الباری می گوید: ابن حبان این حدیث را صحیح دانسته و شواهد فراوانی دارد.

در این حدیث مقصود از «معازف» آلات لهو است، جمع معزفه بر وزن مشغله. گاه نیز بر خود غنا و بر هر لهو و لعبی عزف اطلاق می شود.

۲ - ابن ماجه آورده است: عباس بن ولید دمشقی برایمان نقل حدیث کرد، عبدالسلام بن عبدالقدوس برایمان نقل حدیث کرد، ثور بن یزید، از خالد بن معدان، از ابوامامه باهلی

برایمان نقل حدیث کرد که رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: «لا تَذْهَبُ الَّلیالی و الایامُ حتّی تشرِبَ فیها طائفهٌ مِن امتی الخمرَ یُسمّونَها بغیرِ اسْمِها»(۲).

۱- بتاکید کسانی از امت من شراب خواهند نوشید، در حالی که آن را به نامی دیگر می نامند و بر بالای سرشان آوازه خوانان می خوانند و چنگ نواخته می شود. خداوند آنان را به زمین فرو می برد و از آنان میمون و خوک قرار می دهد.

۲- شبها و روزها نخواهند رفت تا این که گروهی از امت من شراب بنوشند، در حالی که آن را به نامی دیگر می نامند.

ابن تیمیه می گوید: سند این حدیث متصل است، ابن حجر در فتح الباری درباره آن سکوت گزیده است. شوکانی گفته است: حدیث ابوامامه را ابن ماجه از طریق عباس بن ولید دمشقی

نقل کرده و او صدوق است، گرچه که از ناحیه عبدالسلام بن عبدالقدوس تضعیف شده، ولی او خود ضعیف است. بقیه رجال این سند راویانی ثقه هستند.

۳ - نسائی در سنن خود به سندی صحیح از شعبه روایت کرده است که گفت: از ابوبکر بن حفص شنیدم، و او از ابن محیریز شنید که مردی از اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله از ایشان روایت می کند که «یشرِبُ ناسٌ مِن امتی الخمْر یُسمّونها بِغَیراسمِها».(۱)

ابن تیمیه می گوید: ابوبکر بن حفص راویی ثقه و از رجال صحیحین است. ابن محیریز هم پیشوا و سروری بزرگ و نامورتر از آن است که نیاز به ستایش او باشد. شوکانی هم می گوید:

سند حدیث ابن محیریز نزد نسائی صحیح است.

ابن ماجه در سنن خود همین حدیث را چنین آورده است: حسین بن ابی السری ما را حدیث کرد، عبدالله برایمان حدیث کرد، سعد بن اوس عبسی، از بلال بن یحیی عبسی، از ابوبکر بن حفص، از ابن محیریز، از ثابت بن سمط، از عباده بن صامت ما را حدیث کرد که

رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: «یشرب ناس من امتی الخمر باسم یسمونها ایّاه(۲)».

۴ - بخاری در صحیح خود در کتاب نوشیدنیها بابی به عنوان «باب ماجاء فیمن یستحل

الخمر و یسمیه بغیر اسمه» می گشاید و در آن می آورد که هشام بن عمار گفت: صدقه بن خالد

برای ما حدیث کرد، و عبدالرحمن بن یزید بن جابر برای صدقه حدیث کرد، و عطیه بن قیس کلابی برای عبدالرحمن حدیث کرد، و عبدالرحمن بن غنم اشعری برای عطیه نقل حدیث کرد و گفت: ابوعامر یا ابومالک اشعری برایم نقل حدیث کرد - و به خداوند سوگند او هرگز

برایم دروغ نگفته است - که از پیامبر شنیده که می فرماید: «لیکو ننّ من امتی اقوام یستحلون

الحِرَ و الحریرَ و الخَمر و المعازف، و لینزلنّ اقوامٌ إلی جنب عَلَمٍ یروح علیهم بسارحه لهم یأتیم لحاجه فیقولون: ارجع الیناغداً فیُبیتهُمُ اللّهُ و یضع العلم، و یمسخ آخرین قرده و خنازیر الی یوم القیامه»(۳) - بخاری این حدیث را با جزم نسبت به آن و به صورت معلّق روایت کرده و در

۱- گروهی از امت من شراب می نوشند، در حالی که آن را به نامی دیگر می نامند.
۲- کسانی از امت من شراب می نوشند، در حالی که آن را به نامی که خود نهاده اند می خوانند.
۳- بتاکید در میان امت من کسانی خواهند بود که زن و حریر و شراب و ساز را حلال می شمرند و کسانی از امت من در کنار کوهی مسکن می گزینند و [چون روزی] شامگاهان چوپان در پی کار و نیاز نزد آنان باز می گردد. او را می گویند فردا نزد ما برگرد. خداوند آنان را به خواب می برد و آنگاه کوه را بر روی آنان فرود می آورد و دیگرانی از آنان را مسخ می کند و از آنان میمون و خوک می آفریند. ر.ک: صحیح بخاری، کتاب الاشربه، باب ماجاء فیمن یستحل الخمر، حدیث ۱.

این باب حدیثی جز این نیاورده است.

ابن حزم بر این حدیث دو اشکال وارد کرده است.

۱ - سند میان بخاری و شیخ او هشام منقطع است، از این جهت که بخاری حدیث را با این ترتیب آورده که «هشام بن عمار گفت» - و آنگاه روایت را به سند هشام پیش برده است. این

صراحت ندارد که بخاری خود این روایت را از هشام شنیده باشد.

ابن حزم این اشکال را درمقام ردّ استدلال به این حدیث بر تحریم معازف (ساز و یا عموم

آلات موسیقی) آورده است.

۲ - در نام صحابی [میان ابوعامر و ابومالک] تردید شده است و این خود گواه آن است که راویان این حدیث در آن صحابی دقت کافی نورزیده اند.

پاسخ اشکال اول: نزد راویان و رجال حدیث ثابت شده است حدیثی را که بخاری به صورت تعلیق و با جزم بیاورد سلسله سندش از او تا کسی که سند بر او معلق شده صحیح است، هر چند او از شیوخ بخاری نباشد. اما این که بخاری حدیث را از شیخ خود با واسطه

شنیده باشد یا بدون واسطه، هیچ اثری ندارد؛ زیرا بخاری تنها به حدیثی جزم و یقین می کند

که شایستگی پذیرش داشته باشد، بویژه هنگامی که وی حدیث را در مقام استدلال به آن آورده باشد، چونان که در حدیث مورد بحث همین گونه است. در این میان، اگر حدیث معلق بخاری به روایت دیگری نیز نقل شده باشد و تا راویی که حدیث بر او تعلیق شده صحیح و مسند باشد بیشتر اطمینان می آورد و اشکال را از میان می برد. این در حالی است که راویان

گفته اند. در مستخرج(۱) اسماعیلی، و مستخرج ابونعیم حدیث هشام بن عمار به طریق موصول

۱- در میان کتب حدیثی اهل سنت کتابهایی هست که آنها را «مستخرج» می نامند. در این گونه کتابها مؤلف به یکی از منابع حدیثی معتبر صحاح سته پرداخته، احادیث موجود در آنها را به سندی خاص خود، غیر از سند صاحب آن کتاب نقل می کند و در شیخ صاحب کتاب یا راوی بالاتر با سند او تلاقی می یابد. از این قبیل است مستخرج ابوبکر اسماعیل بر صحیح بخاری، مستخرج ابوعوانه بر صحیح مسلم، مستخرج ابوعلی طوسی بر سنن ترمذی، و مستخرج عبدالملک بن ایمن بر سنن ابوداوود. ر.ک. : علوم الحدیث و مصطلحه، ص ۳۰۸. - م.

از بخاری روایت شده است. ابوذر هروی نیز در روایت خود این حدیث را از غیر طریق بخاری تا هشام نقل کرده است. همچنین طبرانی در المعجم الکبیر و مسند الشامیین، و ابن حبان در صحیح خود این حدیث را آورده اند و ابن حجر نیز در فتح الباری آن را بسط و توضیح داده است.

پاسخ اشکال دوم: در حالی که احمد، ابن ابی شیبه و نیز بخاری در تاریخ خود این حدیث را از طریق مالک بن ابی مریم، از عبدالرحمن بن غنم، از ابومالک اشعری، از رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل کرده اند، تردید در نام صحابی در آن یک سند اشکالی ندارد. بدین ترتیب روشن می شود تردیدی که در این سند وجود دارد از عطیه بن قیس کلابی است؛ زیرا مالک بن ابی مریم که در نقل حدیث از یک شیخ همراه عطیه است در ابومالک تردیدی نکرده، و ابومالک یکی از صحابه مشهور است. این چکیده پاسخی است که ابن حجر در برابر ایراد ابن حزم آورده است.

شیخ ابوعمرو بن صلاح می گوید:

آنچه در صحیح بخاری و صحیح مسلم آمده و صورتش صورت حدیث منقطع است در خروج از دایره صحیح و در آوردن به دایره ضعیف، به حدیث منقطع ملحق نیست. این نوع حدیث را تعلیق گویند و در کتاب بخاری بسیار زیاد و در کتاب مسلم بسیار اندک است.

اگر تعلیق در این دو کتاب به لفظی باشد که بیقین حکایت کند کسی که میان بخاری و مسلم با او جدایی افتاده آن سخن [حدیث] را گفته یا روایت کرده و سند از او به بعد، بنابر شرط متصل است (همانند آن که بخاری یا مسلم بگویند: «زهری از فلان روایت کرده، یا زهری به نقل از فلان گفته» و سپس اِسناد صحیح زهری را بیاورند) ویژگی این دو کتاب اقتضا می کند که چنین حدیثی نزد آن دو صحیح باشد.

ابو محمد ابن حزم ظاهری نظری درست ابراز نکرده است، آنجا که چنین انقطاعی را موجب خدشه در صحت حدیث دانسته و از همین رهگذر فتوای فاسد خود مبنی بر مباح بودن آلات موسیقی و لهو را به کرسی نشانده و مدعی شده است هیچ حدیث صحیحی در تحریم این موضوع نیامده. وی برای هموار شدن راه چنین ادعایی به حدیث ابوعامر یا ابومالک اشعری از رسول خدا صلی الله علیه و آله که فرمود : «لیکونن فی امتی اقوام یستحلون الحر و الحریر و الخمر و المعازف» پاسخ داده و مدعی شده این حدیث - گرچه بخاری آن را در کتاب خود آورده - حدیثی صحیح نیست؛ زیرا بخاری پس از نقل آن گفته است: هشام بن عمار گفت - و آنگاه حدیث را به سند هشام پیش برده و این در حالی است که سند بین

بخاری تا هشام منقطع است. ابن حزم در این ادعای خود از چند جهت خطا کرده است:

۱- این که اساساً در این سند انقطاعی وجود ندارد؛ چه، بخاری خود هشام را دیده و از او

شنیده است. ما نیز در کتاب خود علوم الحدیث ثابت کرده ایم که وقتی میان راوی و مروی عنه دیدن و شنیدنی صورت پذیرفته باشد، و در کنار آن، احتمال تدلیس نیز نباشد، آنچه را

راوی از دیگری نقل می کند - به هر لفظی که باشد - بر این حمل می کنند که وی آن را از او شنیده است. چنان که اگر صحابی بگوید: رسول خدا صلی الله علیه و آلهگفت، گفته اش بر این حمل می شود که چنان سخنی را خود از رسول خدا صلی الله علیه و آله شنیده است، مگر آن که خلافش ثابت شود. در مورد الفاظ دیگر غیر از «قال» نیز همین حکم وجود دارد.

۲ - این که همین حدیث با همین لفظ از طریق غیر بخاری به سند متصل روایت شده و اتصال آن معروف است.

۳ - این که حتی اگر آنچه گفته اند یک انقطاع باشد، مثل چنین انقطاعی در این دو کتاب

[صحیح بخاری و صحیح مسلم]، به حکم آنچه از عادت و شرط بخاری و مسلم دانسته شده، حکم انقطاعی که به صحت سند خلل وارد کند ندارد؛ چرا که حدیث را در کتابی آوردند که به احادیث صحیح اختصاص دارد و هرگز روا ندانسته اند بدون بررسی و اطمینان

به جزم از آن سخن گویند، درست بر خلاف انقطاع یا ارسالی که از ناحیه دیگران باشد.

اینک چگونگی مطابقت عنوان باب با اصل حدیث را بر می رسیم. چونان که ابن حجر در فتح الباری نقل کرده، ابن منیر در این باره می گوید:

عنوان با حدیث مطابقت دارد، مگر در «ویسمیه بغیر اسمه» [که در حدیث نیامده است]. گویا بخاری به استناد عبارت «من امتی» که در متن حدیث آمده به چنین برداشتی رسیده؛ زیرا بعید

است کسی که از امت محمد است شراب را بدون هیچ تأویل و توجیه و تغییر نام حلال بشمرد؛ چه، اگر حلال شمردن شراب از سر عناد و مخالفت باشد، آن که چنین کرده از امت مسلمان بیرون است؛ چرا که حرمت خمر از ضروریات دین است.

افزون بر این در غیر این طریق به آنچه مقتضای عنوان بخاری است تصریح شده، اما آن طریق دیگر شرط بخاری مبنی بر جزم به حدیث و نقل آن موافقت ندارد. از همین روی وی تنها از طریق روایتی که خود آورده به چنین برداشتی رسیده است.

شرح حدیث

«لیکونن من امتی اقوام»؛ کسانی از امت من در آخر الزمان خواهند بود که «یستحلون الحر

و الحریر و الخمر و المعازف»؛ حِر و حریر و شراب و آلات لهو را حلال می شمرند؛ یعنی چنان که ابن منیر و دیگران گفته اند، به کمک تأویلهای فاسد اینها را حلال می دانند. «حِر» در بیشتر روایات صحیح بخاری به معنای فرج است و بر این اساس معنای عبارت آن که، زنا را

به کمک تأویل و توجیه حلال می شمرند. در روایت ابوداوود به جای «الحر» «الخز» آمده که

نوعی ابریشم نفیس است، نه آن خز معروف که از پشم و حریر بافته می شود؛ چرا که درباره

حکم آن اختلاف نظر وجود دارد، و بنابر نظر قویتر حلال است. ابن عربی می گوید: کلمه «الخز» تصحیف است. ابن حجر می گوید: گزیده تر و مشهور در روایت بخاری همان «الحر» است، و حدیث علی علیه السلام که در کتاب الزهد ابن مبارک به لفظ «یوشک ان تستحل امتی فروج النساء و الحریر» آمده، مؤیِّد همین احتمال است.

«و لینزلن اقوام» و کسانی از این حلال شمرندگان سکونت گزینند «الی جنب عَلَم» در کنار

کوهی بلند – علم به معنای کوه بلند و جمع آن اعلام است – «یروح علیهم بسارحه لهم یأتیهم

لحاجهٍ» و چون شامگاهان، چوپان به همراه گله در پی کار و نیاز نزد آنان باز می گردد – در اینجا فاعل جمله که چوپان است به قرینه مقام حذف شده؛ زیرا سارحه که به معنی گله است

ناگزیر چوپان می خواهد – «فیقولون ارجع الینا غداً» می گویند فردا دوباره نزد ما بیا.

صبحگاهان که نزد آنان می آید می بیند همه از میان رفته اند، چونان که فرمود: «فیبیتهم الله» خداوند آنان را شبانه به هلاکت می رساند «ویضع العلم علیهم» و کوه را بر سر آنان خراب

می کند. این عبارت عطف سبب است بر مسبب؛ چه هلاکت آنان به وسیله همین خراب شدن کوه بر سرشان است «و یمسخ آخرین قرده و خنازیر الی یوم القیامه»؛ چونان که در روایت

ابوداوود و اسماعیلی آمده، مقصود از این «آخرین»، «آخرین منهم» دیگرانی از همین گروه

است. ابن عربی می گوید: احتمال دارد که مقصود از مسخ مسخ حقیقی باشد، چونان که در امتهای پیشین صورت پذیرفت. هم این احتمال وجود دارد که کنایه از دیگرگون شدن خوی آنان باشد. ابن حجر می گوید: معنای نخست به سیاق حدیث سازگارتر و سزاواتر است.

گواهی احادیث بر حرمت حیله

احادیثی که گذشت در این مطلب صراحت یا ظهور دارد که کسانی که این حرامها را حلال شمردند به تأویل و توجیه روی آوردند و حکم شرع را معلق بر نام و ظاهر دانستند، نه حقیقت و معنا. از همین روی خداوند آنان را به قهر و عذاب خود

گرفت که قهر و عذاب او از ستمکاران دور نیست. اینان دامنهای زنان را که باید مصون بماند به نام «نکاح» حلال شمردند،

ص:۲۲۵

در حالی که آنچه کردند در حقیقت جز زنا نبود. نمونه روشن این کار نکاح تحلیل است و به همین سبب رسول خدا محلِّل و محلَّل له را لعنت کرد. به هر روی زشتی چنین کارهایی از آن بر می خیزد که مصالح و مفاسد تابع حقیقت و مسمی است نه ظاهر و اسم.

این گروه شراب را به نام نبیذ یا به هر نام دیگر جز آن حلال شمردند و بدان توجهی نکردند که همان معنا و حقیقت حرام و نیز علت آن در نبیذ و همانندش وجود دارد. حریر را

هم با نام «زینت» و به حکم آیه «قُلْ مَنْ حَرَّمَ زینَهَ اللّهِ الَّتِی اَخْرَجَ لِعِبادِهِ(۱)» حلال شمردند و از احادیث حاکی از تحریم، روی برتافتند و بدین سان سنت رسول را به استناد برداشتی نادرست از کتاب خداوند ردّ کردند. آنان غنا و آلات موسیقی حرام را به نام «صدای خوش و مایه آسایش روان» حلال دانستند. از این رهگذر و به وسیله بازی با نامها و واگذاشتن معانی و حقایقی که شرع تحریم را به ملاک آنها مقرر داشته است، برای حلال کردن حرامهای خدا حیله و بهانه جستند. خداوند گروهی را در زمین فرو برد و گروهی دیگر را مسخ کرد، بدین

سبب که محارم را به کمک حیله حلال شمردند و از مقصود شارع و از فلسفه تحریم روی گرداندند.

این در حالی است که همه یا بیشتر حیله ها از این نوعند؛ حیله ورزان به احکامی شرعی روی می آورند و آنها را صرفاً به لفظ و ظاهر وابسته می دانند و مدعی می شوند آنچه را حلال گرفته اند در دایره شمول لفظِ آنچه حرام است قرار نمی گیرد، اما می دانیم حقیقت و معنای

آنچه حلالش گرفته اند همان حقیقت و معنای حرام است، و اگر بنا بود تبدیل نامها و صورتها

تبدیل و تغییر حکم شرع را در پی آورد همه دیانتها به تباهی می گروید، همه شرایع دیگرگون

می شد و اسلام رشته رشته از هم می گسست و بندبند از میان می رفت.

بنابر این، حدیث دلیلی است بر آن که تغییر دادن نام موضوعها [نه تغییر خود موضوع] از سوی مردم موجب تغییر و تبدیل احکام نمی شود؛ چرا که ملاک و مناط احکام معانی و مقاصد

است، نه الفاظ و ظواهر. همین حقیقت است که حیله ورزان را از رسیدن به هدف باز می دارد

و نیرنگشان را به خود آنان بر می گرداند. از همین روی ابن حجر در فتح الباری می گوید:

این حدیث وعده عذابی سخت به کسانی می دهد که برای حلال کردن آنچه خداوند حرام کرده است از حیله تغییر دادن نام آن بهره می جویند. همچنین این حدیث می گوید: حکم دایر

مدار علت است و از دیگر سوی می دانیم علت تحریم خمر مستی آور بودن آن است و

۱- اعراف/ ۳۳: بگو چه کسی زینت خداوند را که برای بندگانش برون آورده، حرام کرده است؟

بنابراین هر جا این مستی آوری باشد حکم تحریم هم هست، هر چند اسم خمر نباشد. ابن عربی در ردّ کسانی که احکام را جاری بر الفاظ و وابسته به آنها می دانند، می گوید: این

حدیث مستندی است برای آن که احکام به معانی اسماء تعلق دارند نه به الفاظ آنها.

۱۵ : هدیه به کارگزاران

از ابوحمید ساعدی رسیده است که گفت: رسول خدا صلی الله علیه و آله ابن اللتبیّه را به کارگزاری خود در گردآوری زکات بنی سلیم گماشت. او چون نزد پیامبر صلی الله علیه و آله آمد وخواست حساب کند گفت: این مال شماست، و این هم هدیه ای است که به من داده شده است. رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: «اگر راست گویی چرا در خانه پدر و مادرت ننشستی تا هدیه نزدت بیاید؟» سپس برخاست و به ایراد خطبه پرداخت. خدای را سپاس و ستایش گفت و سپس فرمود: «اما بعد، فانّی استعمل

رجالاً منکم علی امور مما ولّانی الله فیأتی احدکم فیقول: هذا لکم و هذه هدیه اُهدیت لی، فهلّا جلس فی بیت ابیه و امه حتی تأتیه هدیته إنْ کان صادقاً فوالله لایأخذ احدکم منها شیئاً بغیر حقّه إلّا جاء الله یحمله یوم القیامه فلأعرفنّ احداً منکم لقی الله یحمل بعیراً له رُغاء أوبقرهً لها خوار اوشاهً تَیْعَر»(۱). سپس دستهای خود را بلند کرد تا سفیدی زیر بغل آن حضرت نمایان گشت. آنگاه فرمود: «ألا هَلْ بلّغت؟» این حدیث مورد اتفاق است.

شرح حدیث

پیامبر ابن اللتبیّه را مأمور گردآوری زکات بنی سلیم کرد تا زکات را از این خاندان بگیرد و

به آن حضرت تحویل دهد و آن حضرت به مصرف نیازمندان مسلمان برساند. ابن اللتبِیَّه از

بنی لتب است که از عشایر ازد می باشد. گفته شده مادرش از خاندان لتب بود و وی از ناحیه

مادر به چنین نامی معروف شد، و گرنه نام خود او عبدالله است.

پیامبر خدا صلی الله علیه و آله برای گردآوردن زکاتی که خداوند در داراییهای ثروتمندان برای فقرا

۱- باری، من مردانی از شما را بر پاره ای از کارهایی که خداوند مرا بدانها گماشته است می گمارم. پس می آید و می گوید: این از آنِ شماست و این هم هدیه ای است که به من اهدا شده است. اگر راست می گوید چرا در خانه پدر و مادر خود ننشست تا هدیه اش به او برسد؟ به خداوند سوگند هر کس از شما بنا حق چیزی از اینها را بستاند روز قیامت در حالی که آن را حمل می کند به [حضور] خداوند خواهد آمد. بتاکید مردی از شما را می شناسم که خدای را ملاقات کرده در

حالی که شتری نعره کنان یا گاوی خرّست کنان و یا گوسفندی بع بع کنان بر پشت دارد.

قرارداده بود کارگزارانی داشت و خود بر کار آنان نظارت و بازرسی می کرد و از آنان در باره اموالی که گردآورنـده بودند حساب می خواست.از آن جمله، وی یک بار به عبدالله بن لتبیه

مأموریت داد زکات بنی سلیم را گردآورد. او پس از انجام مأموریت خود نزد پیامبر صـلی الله علیه و آله بازگشت و اموالی را که گردآورده بود به حضور ایشـان آورد. آن حضـرت در باره اموالی که در اختیار داشت از او حساب خواست. او نیز مـدعی شد بخشی از این اموال جزو زکات نیست، بلکه هدایایی است که زکات دهندگان به او داده اند. وی می خواست بدین ترتیب این بخش از

اموال را از آن خود قلمداد کند و در اختیار فقیران نگذارد. اما پیامبر اصلاً زیر بار این سخن نرفت و کاملاً با آن مخالفت و آن را محکوم کرد و برای او روشن ساخت آنان این هدیه ها را تنها به حکم منصبی که وی داشته،یعنی منصب گردآوری زکات، در اختیار او قرار داده اند.

نکته دیگر آن که لابد وی پس از گرفتن این هدیه ها در کامل ستاندن حقوق فقرا یعنی همان

زکات کوتاهی و تساهل ورزیـده، یا از پیش چنین حیله ای کرده تا چیزی به او هـدیه کننـد، در حالی که اگر او در خانه خود نشسته بود و به چنین سمتی گماشته نشده بود نه کسی او را

می شناخت و نه کسی چیزی را به او هدیه می کرد. بنابر این، آنچه از این طریق به او رسیده

حق خـاص و خـالص او نبوده است، بلکه در مقابـل مسامحه ورزیـدن درباره حقوق فقرا برای او حاصل آمـده و او چگونه می تواند آن را مال خود قلمداد کند و از روی اموال عمومی مسلمانان بردارد؟

چنین بود که پیـامبراکرم از این بیم که مبـاد رشوه بـا نـام هـدیه در میان کارگزاران رواج یابـد خطبه ای همگانی ایراد فرمود و بیان داشت که شرعاً چنین حقی برای کسی وجود ندارد و این

حیله ای برای در اختیـار گرفتن اموال مسـلمانان است بـدان دلیل که اگر وی در خانه پـدر و مادر خود نشسـته بود چنین هـدیه هایی به او نمی رسید. بنابر این ستاندن آن «رشوه» است ولی با نام هدیه. همچنین پیامبراکرم صلی الله علیه و آله بیان فرمود که هر کس چنین کنـد چگونه فرجامی دارد و فردای قیامت گناهکار نزد خداونـد می آید و آنچه را گرفته آشکارا با خود همراه می آورد و بدین سان

در برابر دیـدگان همگـان کاملاًـ رسوا می شود. این دلیلی است بر آن که سـتاندن و پـذیرفتن چنین هـدیه هـایی، نزد خـداوند گناهی بزرگ است.

سپس پیامبر اکرم دسـتان خود را چنان به آسـمان بلند کرد که حاضران سفیدی زیر بغل آن حضرت را دیدند و آنگاه خداوند را بر این که این مهم را به مردم رسانده است گواه گرفت تا عظمت و حساسیت مسأله را رسانده و این بارگران را از شانه خود نهاده باشد.

بنابر این، چنان که روشن است، حدیث همه کارگزاران و صاحب منصبان را از این باز

می دارد که در زیر لوای دفع ستم از کسی و یا فراهم آوردن منافع و مصالح کسی رشوه بگیرند. همچنین از این حکایت می کند که آنچه بگیرند حقشان نیست، بلکه بخشی از همان حقوقی است که برای آن کار می کنند.

گواهی حدیث بر حرمت حیله

رسول خدا صلی الله علیه و آله هدیه را در صورتی که معنای رشوه داشته باشد حرام کرد وبیان فرمود هر کس چنین هدیه ای را بپذیرد خداوند او را در قیامت در برابر دیدگان همگان رسوا می کند. این خود دلیلی روشن است برآن که ملاک در کارها، انگیزه و قصد آنهاست نه صورت و ظاهر؛ برای نمونه، اهدای رشوه ای راضی کننده به عهده داران امور زکات از سوی رعیت، ظاهرش تسامح و پیوند و دوستی و مهرورزی است، اما مقصود از آن یا جلوگیری از ستم و آزار و اجحافی است که از آن کارگزاران احتمال می رود، و یا واداشتن آنان به سهل انگاری در ستاندن حقوقی که ادای آن بر هدیه دهنده واجب است. از همین روی پیامبر صلی الله علیه و آله حکم شرع را بر آنچه مقصود هدیه دهنده است مترتب ساخته و این هدیه را رشوه خوانده و پذیرش آن

را حرام دانسته و نیز پذیرنده را به رسوایی در آن سرای تهدید کرده است.

چونان که گاه رشوه به جامه هدیه در می آید، به جامه محابات(1) در خرید یا فروش و یا بخشودگی بدهی و همانند آن نیز در می آید، اما حقیقت کار در همه اینها یکی است و هرگونه

و با هر نام که انجام پذیرد مفسده در پی می آورد و لعنتی را سزاوار می شود که همه صاحبان

سنن - بجز نسائی - آن را از زبان رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل کرده اند که فرمود: لعن الله الراشی و المرتشی».(2)

۱- محابات در لغت به معنای بخشیدن و فرو گذاشتن و نیز طرفداری کردن است. در اصطلاح به نوعی از خرید یا فروش و یا معامله اطلاق می شود که در آن، یکی از طرفهای معامله به سود دیگری کالای خود را کمتر از واقع قیمت گذارد. در معجم لغه الفقهاء دو تعریف برای محابات آورده که هر دو نیز صادق است: الف - این که به یکی از چند همانند، چیزی بدهد، یا برای یکی از آنان بیش از دیگران تخفیف دهد، بی آن که این کار وجه صحیحی داشته باشد، همانند این که بی هیچ توجیهی به یکی از فرزندان خود هبه کند. ب - این که در معامله مسامحه کنند، بدین ترتیب که خریدار، بهایی افزونتر از ثمن واقعی بدهد یا فروشنده چیزی را به کمتر از بهای واقعی بفروشد. - م.
۲- خداوند رشوه ده و رشوه گیر را لعنت کند.

عالمـان از حـدیث ابن اللتبیّه چنین برداشت کرده انـد که هـدیه هـایی که به قاضـیان و کسـانی از این قبیل داده می شود نوعی رشوه است و پذیرفتن آنها جایز نیست؛ چرا که هدیه دهنده اگر

پیش از رسیدن قاضی به مقام قضاوت، به هدیه دادن به او عادت نداشته باشد، روشن است که

پس از رسـیدن او به این مقام تنها در پی غرض و هدفی به او هدیه می دهد و می خواهد یا برای رسیدن به باطلی از کمک او برخودار شود، یا به واسـطه او به حق خود برسـد، و یا سـتم و اجحاف او را از خود دور بدارد(۱). کمترین هدف وی آن است که می خواهد نزد قاضـی آبرومند و والامقام باشد و بسادگی بتواند با بهره جسـتن از این جایگاه بر طرفهای نزاع خود چیرگی یابد یا با بهره گرفتن از حشـمت و ابهتی که یافته مانع آن شود که دیگران حقوق خود را از او مطالبه کنند. این اهداف همه به همـان جـا می انجامـد که رشوه می انجامیـد. افزون بر این، احسـان سـبب بردگی است؛ چرا که دلهـا بر دوستی آن که دوستی ورزد سرشـته است. این خود سبب می شود حاکم یا قاضـیی که هـدیه سـتانده نوعی تمایل قلبی به هدیه دهنده پیدا کند و در هنگام داوری، ناخودآگاه، او را بر دیگران مقدم بدارد، بر این گمان که بر حق است. رشوه،

کاری بیش از این نمی کند و این در حالی است که هدیه نیز همین اثر و در نتیجه همین حکم را دارد.

تنها مرز میان رشوه و هدیه همان چیزی است که رسول خدا صلی الله علیه و آله با این سخن خود به ابن اللتبیه اشاره فرمود که «اگر راست می گویی چرا در خانه پدر و مادرت ننشستی تا برایت

هـدیه بیاورنـد». بـه دیگر سـخن، اگر آنچه پس از رسـیدن به منصب هـدیه داده می شـود هماننـد آن چیزی باشـد که پیش از رسیدن بدان به او هدیه می شده است هدیه است و گرنه رشوه است، هر نامی بر آن نهاده باشند.

بد نیست در اینجا به دلیل ارزش حدیث ابن اللتبیه متن سـخنان خطابی در معالم السـنن را که در شـرح این حدیث اظهار داشته است بیاوریم. او می گوید:

ص:۲۳۰

۱- شـیخ انصـاری ره در مکـاسب رشوه را در شـمار حرامهـا می آورد و آنگـاه از جـامع المقاصـد و مسالك نقل می کنـد که اجمـاع مسـلمانان بر تحریم آن است و کتـاب و سـنت بر این حرمت دلالـت می کنـد. شـیخ پس از روایـاتی چنـد که رشوه را بسختی نکوهیده به تفسیر رشوه می پردازد و پس از نقل چند تعریف، خود چنین می گوید: «رشوه به چیزی که برای خصوص باطل به حاکم داده شود اختصاص نـدارد، بلکه همه آنچه را که شـخص برای حصول غرض خود یعنی حکم کردن به سود او داده است در بر می گیرد، خواه این حکم کردن برای رشوه دهنـده، حق باشـد و خواه باطـل. همین نیز ظاهر عبارت مصـباح و نهایه است». ر.ك: شیخ انصاری، کتاب المکاسب، ص ۳۰ – م.

این حدیث بیان می کند که هدیه هایی که به کارگزاران داده می شد حرام است و حکم دیگر هدیه های مباح را ندارد، بلکه برای آن هدیه می شود که کارگزار از هدیه دهنده جانبداری کند، به او تخفیف دهد و یا بخشی از آنچه را بر او واجب است ببخشد. این کار هم خیانت است و

هم کم کردن و درربودن از حق واجبی که وی می بایست آن را برای مستحقانش از هدیه دهنده بستاند. در این سخن رسول خدا صلی الله علیه و آله به روایت ابوداوود که فرمود: «چرا در خانه مادر یا پدرش ننشست تا ببیند آیا برای او هدیه می آورند یا نه؟» دلالتی است بر این که هر چه وسیله و ذریعه یک حرام و ممنوع شود خود نیز ممنوع است. قرض دادنی که سودی برای قرض دهنده در پی آورد، خانه ای که به رهن دهند و رهن گیرنده بدون دادن کرایه در آن بنشیند، مرکبی که به رهن دهند و رهن گیرنده بدون کرایه دادن بر آن سوار شود یا بر آن به مسافرت رود مشمول همین قانون کلی است، و نیز در همین معناست کسی که یک درهم به ضمیمه یک قرص نان به دو درهم بفروشد؛ چرا که در این دادوستد، شخص در واقع آن قرص نان را وسیله و بهانه ای برای ستاندن آن درهم زاید به عنوان سود مورد استفاده قرارداده است. هرگونه تلجئه(۱) و هرگونه دخیلی که در معامله به میان آورده شود مشمول همان حکم است که با استفاده از حدیث «چرا در خانه مادر خود ننشست تا ببیند آیا برای او هدیه می آورند یا نه» اظهار داشتیم. قاعده آن است که همه جا دو مورد را با یکدیگر بسنجیم

و ببینیم آیا هر یک در فرض عدم اقتران با دیگری نیز همان وضعیتی را داشت که در فرض اقتران با آن دیگری دارد، یا که چنین نیست. به هر روی خداوند خود به حقیقت امورآگاه

است.(۲)

۱۶ : هدیه وام گیرنده به حرام دهنده به جای ربا

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وام دهنده را نهی کرد که پیش از بازپرداخت وام از سوی وام گیرنده هدیه او را بپذیرد؛ زیرا مقصود از هدیه در چنین فرضی یا پاداش دادن به وام دهنده در برابر وامی است که داده، و یا وسیله ای است برای وادار کردن وی به دیرستاندن طلب خود، هر چند که

این دیرستاندن را شرط نکرده و بر زبان هم نیاورده باشد. چنین کاری در حکم و در معنای

رباست و از همین رو است که جایز است وام گیرنده به هنگام باز پس دادن بدهی خود و یا

۱- چونان که پیشتر آوردیم تلجئه مصداقی از حیله و به معنای بیع یا عقد صوری است. - م.

۲- خطابی، معالم السنن، ج۳، ص ۸.

پس از آن، چیزی اضافه بدهد و یا چیزی به او هدیه کند؛ چرا که در اینجا معنای ربا از بین رفته است. البته همین جواز هم در جایی است که پرداخت این اضافی و یا دادن هدیه به موجب هیچ شرط لفظی یا عرفی نباشد، و گرنه همانند هدیه ای است که پیش از بازپرداخت بدهی داده می شود. این نهی راههای ربا و باب بسیاری حیله های ربوی را می بندد. البته کسانی که به هدف از عقود توجهی ندارند این کار را جایز دانسته و بدین سان با سنت نبوی مخالفت ورزیده اند، و این حقیقتی آشکاراست. اینک پاره ای از احادیثی را می آوریم که می گوید

پذیرش هدیه از سوی وام دهنده با هر نام و به هر شکل که باشد حرام و سُحت و رباست:

۱- ابن ماجه روایت می کند که هشام بن عمار برای ما نقل حدیث کرد، و اسماعیل بن عباس برای هشام نقل حدیث کرد، و عتبه بن حمید ضبی از یحیی بن ابی اسحاق هنائی برای اسماعیل نقل حدیث کرده که گفت: از انس بن مالک پرسیدم: کسی از ما به دیگری مالی به قرض می دهد و او به وی هدیه ای می دهد، [حکم چیست؟] انس گفت: رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: «إذا اقرض أحدکم قرضاً فأهدی الیه أوحمله علی الدابه فلایرکبها و لا ـ یقبله إلاّ ـ أنْ یکون جری بینه و بینه قبل ذلک»(۱). سند این حدیث، چونان که ابن تیمیه می گوید سندی حسن است.(۲)

شوکانی در نیل الاوطار می گوید:

سند حدیث انس مشتمل بر یحیی بن ابی اسحاق هنائی، و او مجهول است. همچنین عتبه بن حمید ضبی از دیگر رجال سند است که احمد او را ضعیف دانسته و کسی هم که از او روایت می کند اسماعیل بن عیاش است که وی نیز ضعیف است.(۳)

این سخن شوکانی مردود است، به این که یحیی بن یزید هنائی ثقه و از رجال صحیح مسلم است و کنیه پدر او ابواسحاق است. عتبه بن حمید ضبی نیز به روایت کردن از هنائی

معروف است و ابوحاتم که از سختگیرترین کسان در حکم به عدالت راویان است و شرطهای بسیاری را می گذارد درباره او گفته: حدیثش درست است. این هم که از احمد نقل شده که

۱- اگر کسی از شما به دیگری قرض داد و آنگاه او چیزی به وی هدیه کرد یا او را بر مرکب خود سوار کرد، نباید بر مرکب بنشیند یا آن هدیه را بپذیرد، مگر آن که از پیش نیز چنین چیزی میان آن دو جریان داشته است. ر.ک.: سنن ابن ماجه، کتاب الصدقات، باب ۱۹.

۲- ابن تیمیه، اقامه الدلیل علی ابطال التحلیل، ص ۱۲۸.

۳- نیل الاوطار ، ج۵، ص ۱۶۹.

درباره عتبه گفته «او ضعیف است و قوی نیست»مقصودش از این سخن آن است که وی از کسانی نیست که حدیثشان صحیح شمرده می شود، بلکه از کسانی است که می بایست حدیثشان را حسن دانست. در آن دوران چنین حدیثی را ضعیف می نامیدند و در عین حال به آن دلیل که حسن است بدان استناد نیز می جستند؛ چه در آن زمان حدیث تنها به دو گونه صحیح و ضعیف تقسیم می شد. درباره چنین حدیثی است که احمد می گوید: حدیث ضعیف از قیاس بهتر است: یعنی حدیث ضعیفی که به پای حدیث صحیح نمی رسد، اما حسن است. اسماعیل بن عیاش نیز که از دیگر رجال سند است حافظ، و در نقل حدیث از شامیان و دیگران ثقه است و تنها حدیث او از حجازیان ضعیف می باشد، در حالی که حدیثی که در اینجا نقل کرده از حجازیان نیست.

پس ثابت شداین حدیث حسن است. ابن تیمیه که این سخنان را اظهار داشته در ادامه می افزاید: همین حدیث را سعید بن منصور در سنن خود از اسماعیل بن عیاش نقل کرده، ولی گفته است: «از یزید بن ابی یحیی هنائی ...». بخاری نیز این حدیث را در تاریخ خود از یزیدبن ابی یحیی هنائی از انس، از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل کرده که فرمود: «إذا أقرض أحدکم فلا یأخذهدیه». ابن تیمیه می گوید: به گمان من این همان حدیث است که نام راوی اش دیگرگون شده است.

۲ - از علی علیه السلام روایت شده است که رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: «کل قرض جرّ منفعه فهو ربا(۱)». این حدیث را حارث بن ابی اسامه نقل کرده و در سلسله سند آن به سوار بن مصعب همدانی مشهور به مؤن کور بر خورد می کنیم که راویی متروک است. در عین حال این حدیث گواهی ضعیف از فضاله بن عبید دارد که بیهقی آن را در المعرفه به عبارت «کل قرض جرّ منفعه فهو وجه من وجوه الربا» آورده است. افزون بر این شاهدهای موقوف دیگری نیز از عبدالله بن سلام، ابی بن کعب، عبدالله بن مسعود، عمر، عبدالله بن عمر، و عبدالله بن عباس برای این حدیث رسیده است.

بخاری در صحیح خود از ابوبرده از ابوموسی نقل کرده که گفت: به مدینه رفتم و در آنجا به عبدالله بن سلام برخوردم. وی حدیثی کامل ذکر کرد و سپس به من گفت: تو در سرزمینی

هستی که در آن ربا همه گستر شده است. اگر بر کسی حقی داشتی و او به تو یک بار کاه، یا یک بار جو و یا یک بار قت(۲) هدیه کرد نپذیر که آن رباست.

۱- هر قرضی که منفعتی در پی آورد رباست.

۲- «قتّ» دانه ای است بیابانی که تازیان بیابان نشین آن را آرد می کردند و پس از پختن می خوردند. ر.ک: فرهنگ لاروس. - م.

اثرم و دیگر پیشوایان حدیث از زربن حبیش نقل کرده اند که گفت: به ابی بن کعب گفتم: می خواهم به سرزمین جهاد، عراق بروم. گفت: به سرزمینی می روی که در آن ربا رواج یافته

است؛ اگر در آنجا به کسی قرض دادی و سپس آمد تا قرضت را همراه با هدیه ای به تو دهد

قرضت را بپذیر و هدیه اش را به او برگردان. همین معنا نیز از ابن مسعود نقل شده است؛

ابوحنیفه از حماد، از ابراهیم نخعی نقل کرده که ابن مسعود چند درهم به کسی قرض داد و او پس از چندی درهمهای بهتری برای وی آورد تا به وی بدهد، اما ابن مسعود از پذیرش این درهمها خودداری ورزید و گفت: همانند درهمهایمان بیاور. ابویوسف و محمد این حدیث را در کتاب الآثار و نقل کرده اند.

درباره عبدالله بن عمر هم نقل شده است که مردی نزد او آمد و گفت: من به مردی قرض دادم، بی آن که او را بشناسم و او برای من هدیه ارزشمندی آورد. عبدالله بن عمر گفت:

هدیه اش را به او برگردان یا برایش [به عنوان بازپرداخت بدهی اش] حساب کن. از سالم بن ابی جعد هم رسیده است که گفت: مردی نزد ابن عباس آمده و گفت: من به ماهی فروشی بیست درهم قرض داده ام، و او به من یک ماهی [هدیه] داده است که به گمان من قیمتش سیزده درهم است. ابن عباس گفت: اکنون تنها از او هفت درهم بگیر. این دو اثر را سعید بن منصور روایت کرده است. همچنین از ابن عباس رسیده است که: اگر به کسی چیزی قرض دادی، نه از او هدیه بپذیرد و نه مرکبی از او برای سوار شدن عاریه بگیر. این اثر را حرب کرمانی نقل کرده است.

همچنین از ابن سیرین رسیده است که عمر به اُبی بن کعب ده هزار درهم قرض داد و اُبی چیزی از محصول زمین یا باغ خود به او هدیه کرد، اما وی آن را نپذیرفت و برگرداند. پس اُبی نزد او رفت و گفت: مردم مدینه می دانند که میوه من پاکترین و لذیذترین میوه است، و اینک ما بدان نیازی نداشتیم؛ پس چرا هدیه ما را نپذیرفتی؟ او پس از این سخن هدیه را به عمر داد و عمر نیز پذیرفت.

این آثار که از صحابه رسول خدا صلی الله علیه و آله رسیده و نیز آثاری از این قبیل به گونه ای هستند که هیچ مخالفی برای آنها در میان صحابه نمی توان سراغ کرد، و معنای حدیث مرفوعی که علی علیه السلامروایت کرده، به وسیله همین آثار تقویت می شود. اگر همه اینها را به حدیث یحیی بن ابی اسحاق هنائی و همچنین به احادیث و آثاری که درباره بیع عینه رسیده است ضمیمه کنیم

این یقین را در پی خواهد آورد که هر قرضـی که منفعتی برای قرض دهنده در پی آورد سُحت و حرام و مصداق ربایی است که دهنده و گیرنده آن لعنت شده اند، خواه این منفعت بصورت

هـدیه باشـد، خواه در قـالب محابـات، در خریـد یـا فروش، خواه به صورت بخشودن حق و خواه به صورتی دیگر. همه اینها تا زمانی که یک هدف را تأمین می کنند، یعنی عوض دادن در برابر

قرض، حکمی یکسان دارند.

شایـد گفه شود: این احـادیث و آثـار بـا حـدیث ابوهریره نزد شـیخین مخـالفت دارد، که گفت: مردی یـک شـتر از پیـامبر می خواست. از همین روی وی نزد آن حضـرت آمد و شترش را طلبید پیامبر صلی الله علیه و آلهفرمود: آن را به او بدهید. پس در جست و جوی آن بر آمدند و جز شتری بزرگسالتر نیافتند. فرمود: همان را به او بدهید. آن مرد گفت: مرا عوضی کامل دادی، خداونـد برای تو کامـل کنـد. پیـامبر صـلی الله علیه و آلهفرمود: «انّ خیرکم احسـنکم قضاء(۱)». این آثـار و احـادیث همچنین مخالف حدیث جابر به روایت بخاری و مسلم است که گفت: در حالی که از پیامبر طلبی داشتم نزد آن

حضرت رفتم و او بدهی مرا داد و چیزی هم بر آن افزود.

پاسخ چنین اشـکالی آن است که خوب ادا کردن قرض دیگران [که حدیث از آن سـخن می گوید]مشمول قرضی که منفعتی در پی آورد نیست؛ زیرا این افزون ادا کردن از ناحیه قرض دهنده شرط نشده است، نه به لفظ، نه به عرف خاص و نه به عرف عام؛ بلکه وام گیرنده هم بظاهر و هم در باطن قصد ثواب به این کار داشته است. دلیل این مطلب روایت مالک در

الموطأ از حمیـد مکی، از مجاهد است که گفت: عبدالله بن عمر ازمردی چند درهم به قرض سـتاند و سـپس درهمهایی بهتر به او داد. آن مرد گفت: اینها از درهمهایی که من به تو قرض

داده بودم بهتر است. ابن عمر پاسخ داد: می دانم، اما من خود از ته دل بدین کار خشنودم.

محمد بن حسن شیبانی می گوید: ما هم نظر ابن عمر را می گیریم و می گوییم دادن این زیادی

در صورتی که به موجب شرطی بر وام گیرنده صورت نپذیرفته باشد اشکالی ندارد. نظر ابوحنیفه نیز همین است.(۲)

حنابله در این مسأله احتیاط کرده و شـرط دانسـته اند که دادن این زیادی به هنگام پرداخت بدهی یا پس از آن باشد. اما پیش از آن جایز نیست، مگر آن که عادت پیشین میان قرض

۱- بهترین شـما کسـی است که بهتر از همه قرض خود را بازپس دهد. ر.ک. : صـحیح بخاری، کتاب الاستقراض، باب ۴،۶ و ۷.

۲- ابویوسف، الآثار، ص ۱۸۴؛ سبل السلام، ج۳، ص ۴۲.

گیرنـده و قرض دهنـده آن باشـد که به طور عادی هدایایی به او می داده است. تازه این هم مشروط است به آن که هدیه ای که می دهد از حدّ معتاد بیشتر نباشد. این احتیاطی پسندیده

است و همه راههای ربا را به کمک آنچه از آثار و سنت بر می آید می بندد.(۱) از همین رو است که شوکانی در نیل الاوطار می گوید:

از جواز زیاده پرداختن هنگام ادای بدهی لازم نمی آید که دادن هدیه و همانند آن پیش از بازپرداخت بدهی جایز باشد؛ زیرا این کار به منزله رشوه است و حلال نیست، چونان که دو

حدیث انس در سنن ابن ماجه و تاریخ بخاری و همچنین اثر عبدالله بن سلام از این حقیقت حکایت می کند.

حاصل آن که اگر هدیه و عاریه و مانند آن برای مهلت خواستن بیشتر در پرداخت بدهی، یا به عنوان رشوه ای به طلبکار، و یا برای آن باشـد که به وام دهنـده در برابر کاری که کرده است منفعتی برسد، حرام خواهد بود؛ زیرا نوعی ربا و رشوه است، اما اگر به حکم عادتی باشد که پیش از وام دادن و وام ستاندن میان وام دهنده و وام گیرنده وجود داشته است، هیچ اشکالی

نخواهد داشت. اگر هم اساساً به هیچ هدف و بی هیچ پیشینه ای باشد، ظاهر منع است، زیرا

نهی از این کار اطلاق دارد.

اما زیاده پرداختن در هنگام ادای بدهی، بدون آن که چنین چیزی را شـرط کرده و یا از پیش در نظر داشته باشند، ظاهراً جایز است، بی هیـچ تفـاوتی میـان این که زیـاده در مقـدار باشـد و یا در صـفت، کم باشـد یا زیاد.(۲) مسـتند این حکم نیز حـدیث ابوهریره و جابر است.

بلکه این زیادتر پرداختن مستحب نیز می باشد.

۳- از عبدالله بن عمر روایت شده است که پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «لایحل سلف و بیع و

۱- الشرح الکبیر، ج ۴، ص ۳۶۰ - ۳۶۲.

۲- محقق در شـرایع همین را به عنوان فتوا نقل می کنـد و می گویـد: اگر وام گیرنـده داوطلبانه زیاده ای در صـفت یا در عین بدهد جایز است. ر.ک.: شرایع الاسلام، ص ۳۲۴. امام خمینیره نیز در تحریر الوسیله (مسأله ۱۱ از کتاب الدین) به حرمت زیاده با شـرط قبلی حکم می کند و سپس می گوید: «زیاده بدون شـرط قبلی اشکال ندارد، بلکه مستحب است وام گیرنده این کار را بکند». در شـرح لمعه در باره دادن حکم به صحت زیاده بدون شرط قبلی نفی خلاف شده است. ر.ک: الروضه البهیه، ج۴، ص ۱۴. - م.

لاشرطان فی بیع، و لا ربح مالم تضمن و لا بیع مالیس عندک»(۱). این حدیث را احمد و نیز صاحبان سنن روایت کرده اند و ترمذی گفته: حدیثی حسن و صحیح است.

در این حدیث، پیامبر «بیع و سلف» را نهی فرمود. اما آیا بیع و سلف چیست؟ خداوند خود می داند، مگر آن که بگوییم مقصود آن است که اگر کسی چیزی به دیگری بفروشد و در همان حال قرضی هم به او بدهد و به خاطر آن قرض بر قیمت واقعی کالایی که به او فروخته

است بیفزاید این مصداق «قرض با زیاده» می شود که در حقیقت رباست، هر چند در صورت و در ظاهر بیع باشد. دیگر عقود معاوضات نیز همانند بیع، و دیگر عقود تبرعات همانند قرض هستند. به هر روی، حاصل این حدیث آن است که نباید بین معاوضه و تبرع جمع کرد؛ زیرا چنین تبرعی یک تبرع مطلق نیست، بلکه برای معاوضه و به ازای آن صورت می گیرد و در نتیجه جزئی از عوض می شود. اگر هم بر این اتفاق کنند که این تبرع جزئی از عوض نیست

دو پدیده متباین را در کنار هم آورده اند؛ چه برای نمونه کسی که به دیگری هزار درهم قرض می دهد و در کنار آن، کالایی که بهایش پانصد درهم است به هزار درهم به وی می فروشد، در واقع به هدف رسیدن به همان پانصد درهم بهای اضافی کالای خود به طرف قرض داده و وام گیرنده نیز تنها برای دریافت کردن هزار درهم قرض راضی شده است کالای قرض دهنده را پانصد درهم گرانتر از قیمت آن بخرد. اگر این دو عقد از هم جدا می شد نه قرض دهنده قرض

می داد و نه قرض گیرنده کالای او را به چنان بهایی گرانتر از بهای واقعی می خرید. هر

معامله ای هم که هدف شخص آن باشد که به دیگری قرض بدهد و از آن سودی ببرد و برای رسیدن به این مقصود از حیله ها بهره جوید، همانند آن که کالایی به صد دینار نقد از وام خواه بخرد و سپس همان کالا را به صد و بیست دینار مدت دار بفروشد، یا کالایی نسیه به صد و

بیست دینار به او بفروشد و سپس همان کالا را به صد دینار نقد بخرد، یا کالایی را که ده دینار می ارزد به پنجاه دینار به او بفروشد و در کنار آن پنجاه دینار دیگر به وی قرض دهد. هر معامله ای که به این صورت باشد می تواند مشمول آن سخن پیامبر صلی الله علیه و آله به ابن اللتبیه قرار گیرد و

به او گفته شود: چرا دو عقد را از همدیگر جدا نکردی تا ببینی آیا آن کالا را به چنان بهایی

می خری یا می فروشی یا که نه؟ اگر به واسطه همین قرض بر بهای کالا افزوده یا از آن کاسته اید قرض در مقابل منفعتی داده شده که همین معامله ضمیمه آن را حاصل آورده، و در

۱- صحیح نیست سلف و بیع [منضم به یکدیگر]، دو شرط در ضمن یک بیع، سود بردن از چیزی که ضمانت نشده است، و

بیع آنچه نزد تو نیست. ر.ک: سنن ترمذی، کتاب البیوع، باب ۱۹.

نتیجه آنچه انجام شده در معنای رباست، هر چند به نام دیگری چون بیع و مانند آن خوانده

شود. چنین حیله هایی نمی تواند مفسده ای را که خداوند به واسطه آن ربا را حرام کرده از میان بر دارد، همچنان که نمی تواند مفسده منفعت حاصل از قرض را بزداید.

دلالت حدیثها بر حرمت حیله

احادیث و آثاری که گذشت بر این دلالت دارد که در عقد آنچه معتبر است قصد است و نمی توان در حکم به حلیت یا حرمت یا صحت و یا فساد یک عقد به ظاهر آن بسنده کرد. بنابراین وقتی کاری را برای فلان مقصود انجام می دهند همان مقصود قلبی و نیتی که طرفهای

عقد دردل دارند به منزله سخن است، و همین است که اگر حلال باشد عقد حلال است و اگر حرام باشد عقد حرام.

براین اساس، هدیه دادن، عاریه دادن، محابات در بیع و شراء و اجاره و همانند آن از سوی

وام گیرنده به نفع وام دهنده، همه به دلیل همان قرض انجام می شوند و گویا قرض در معنا

مشروط به این امور شده است، هر چند به لفظ آنها را شرط نکرده اند. دلیل این مطلب هم آن است که اگر یکی از این دو [قرض دادن] از دیگری [هدیه دادن] جدا شود نه وام دهنده وام می دهد و نه وام گیرنده هدیه می دهد و یا محابات می کند. از همین روی، پیامبر صلی الله علیه و آله حکم شرع را که حرمت است و از صیغه نهی فهمیده می شود بر مقصود طرفهای عقد مترتب ساخت و نه بر ظاهر. این اصلی است که بنیان همه حیله ها را با گونه های متفاوتش بر می اندازد.

۱۷ : حرمت حیله به هدف بازستاندن زکات

از عمر بن خطاب روایت شده است که گفت: اسبی را در راه خدا به کسی دادم و او آن را در معرض تباه شدن گذاشت. می خواستم اسب را از او بخرم و گمان می کردم او آن را ارزان

خواهد فروخت. در این باره از رسول خدا صلی الله علیه و آله پرسیدم و فرمود: «لاتشتره و ان اعطا که بدرهم واحد فانّ العائد فی صدقته کالکلب یعود فی قیئه»(۱). این حدیث مورد اتفاق است.

۱- آن را نخر، هر چند آن را به یک درهم به تو بدهد؛ چه، آن که دیگر بار به سراغ صدقه خود می رود همانند سگی است که به سراغ قی کرده خود رود. ر.ک. : صحیح بخاری، کتاب الهبه، باب ۳۷.

شرح حدیث

عمر اسبی به کسـی صدقه داد تا بر پشت آن در راه خدا جهاد کند. آن کس در نگهداری از اسب و خوراک دادنش کوتاهی کرد و خوب به آن نرسـید. عمر علاقه مند شد که آن را از او بخرد، با این گمان که چون اسب لاغر و ضـعیف شده وی آن را ارزان خواهـد فروخت. پس در این بـاره از رسول خـدا صـلی الله علیه و آلهپرسـید که آیـا اسب را از آن مرد بخرد یا نه. پیامبر صلی الله علیه و آله او را از خریدن بازداشت و برای او روشن ساخت که این کار در حقیقت برگشتن از صدقه ای است که در راه خدا داده شده است، هر چند بظاهر خریدن باشد. این کار سزاوار دینداری با مروّت

نیست. البته جمهور فقیهان این نهی را تنزیهی دانسته اند، اما گروهی دیگر آن را به معنای

حرمت گرفته اند که همین نیز، چونان که قرطبی و دیگران گفته اند، با ظاهر حدیث سازگار

است. بخاری نیز در صحیح خود همین نظر را بر می گزیند و این حدیث را در ذیل عنوان

«باب لایحل لأحـدأن یرجع فی هبته و صـدقته» قرار می دهـد. وجه برتری این نظر دوم، یکی همان تشبیهی است که در حدیث آمـده، و در آنجا برگشـتن از صدقه به زشت ترین و نفرت برانگیزترین چیز تشبیه شده است؛ و دیگر مراعات معانی [عللی] که تشریع بر آنها مبتنی شده است.

ابن قیم می گوید:

منع از خریدن در اینجا دو علت دارد:

یکی آن که خریـدن، وسـیله و حیله ای می شود برای باز پس گرفتن همه یا مقـداری از صدقه؛ زیرا فقیری که صدقه گرفته از آن که صدقه داده شرم می کند و در بهای آن سختگیری

نمی ورزد، و شایـد هم ارزانتر از آنچه قیمت واقعی است بفروشـد تـا از این رهگـذر دوبـاره به صـدقه ای دیگر از ناحیه همان شخص دست یابـد. شایـد هم بدانـد یا گمان برد که اگر آن چیز را نفروشـد وی آن را از او پس بگیرد. بنابر این می گوید: به دست آوردن همین مقدار بهای اندک

بهتر از هیچ است.

دیگر آن که این منع رشته طمع انسان را به باز پس گرفتن آنچه در راه خداونـد داده است بکلی قطع می کند، چه، اگر آدمی به گونه ای از گونه ها به برگرداندن آنچه داده است طمع

داشته باشد مفهومش این است که هنوز بدان دلبستگی دارد و از همان آغاز آن را با خشنودی

کامل قلبی نـداده و از کف دادنش را روانداشـته است. بنابر این، رسول خـدا چنین طمعی را هر چنـد بخواهـد از طریق خریدن

صورت پـذیرد قطع کرد تا آن که صـدقه یا زکات می دهـد تنها برای خدا بدهد. این چیزی است که از بزرگمردان و صاحبان منزلت و همّت سزامند است و

ص:۲۳۹

چنین کسانی اند که وقتی عطایی به دیگران دهند به هیچ وجه به خود اجازه نمی دهند آن را بازپس ستانند، نه به خریدن و نه به طریقی جز آن؛ چرا که این کار پستی و فرو مایگی شمرده

می شود. به واسطه پستی و دون مایگی و آزمندیی که در این کاراست پیامبر صلی الله علیه و آلهکسی را که از

هبه یا صدقه خود برگردد به سگی تشبیه فرمود که از بیم آن که مباد قی کرده خود را از دست بدهد آن را دوباره می خورد.

این یکی از برجستگیهای شریعت است که صدقه دهنده را از خریدن صدقه خود منع می کند.

گواهی حدیث حرمت حیله

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله خریدن صدقه را از نیازمندآن برگشتن از صدقه نامید؛ چه بنابر عادت در چنین جایی فروشنده مسامحه می ورزد و در قیمت سختگیری نمی کند. ازاین روی، حدیث دلیلی است بر آن که معیار و ملاک در عقود همان معانی و حقایق باطنی آنهاست نه صورت ظاهرشان. از این، خود بر می آید که حیله هایی که ظاهرش فرمانبری و باطنش انجام همان

کارهای ممنوع است، همانند حیله های ربوی و جز آن، حرام هستند.

تازه این همه در حالی است که عمر واقعاً قصد داشت اسبی را که به عنوان صدقه داده است به بیعی واقعی بخرد و در آن نه بر فروشنده ستمی روادارد و نه او را مغبون کند. پس چه حکمی خواهد داشت آنجا که هدف واقعی شخص بازپس گرفتن صدقه در قالب بیعی صوری باشد؛ بی تردید در اینجا حرمت سخت تر و نهی شدیدتر و مَثَل آن نیز مثلی بدتر است.

با این همه باید پرسید: چگونه جایز دانندگان حیله که نه حرمت دین را نگه داشته اند و نه مکانت احکام آیین را، روا می دارند که فتوا دهند جایز است ثروتمندان به هنگام پرداخت

زکات خود به فقیران درهم و دینارهایی را که زکات است در میان مثلاً مقداری گندم و یا جو [که قصد صدقه دادن آن را دارند] پنهان کنند، به گونه ای که آن درهم و دینار برای گیرندگان زکات معلوم نباشد. آنگاه همین گندم یا جو را به بهای واقعی یا به بیشتر از بهای بازار بخرند، در حالی که فقیر نمی داند چگونه مغبون واقع شده و چه درهم و دینارهایی در میان آن گندم یا جو بوده است، بلکه گمان می کند آنچه فروخته واقعاً به قیمت فروخته و در این فروش سود

هم برده است؟ جایز دانندگان حیله چنین فتوا می دهند و گمان می کنند با این بازی از عهده

زکاتی که خداوند آن را حق سائل و محروم و برگردن ثروتمندان قرارداده و وسیله ای برای

پاک کردن روح زکات دهندگان از بخل و آزمندی و طمع ساخته است خارج شده اند. چنین

فتوایی را کاری آسان می پندارند، با آن که در نزد خداوند کاری بس گران و پر مسؤلیت است.

۱۸ : حرمت حیله برای اسقاط شفعه

یکی از حیله های باطل حیله ورزیدن برای اسقاط حق شفیعی است که خداوند با بیان پیامبر خویش آن را مقرر فرموده است تا بدین وسیله ضرری که ممکن است در صورت فروش یک زمین یا خانه به شریک برسد دفع شود. وجوهی از حیله گفته اند که نه ظاهر نصوص شرعی آنها را می پذیرد و نه باطن و فلسفه آن.

از این جمله است:

۱- این که فروشنده سهم خود از ملك را به مشتری بیگانه [= مشتری غیر شریك] هبه کند و او هم در برابر چیزی که وی را راضی می کند به او هبه دهد تا بدین ترتیب - از دیدگاه جایز شمرندگان حیله - حق شفعه ساقط شود؛ چرا که حق شفعه تنها در بیع وجود دارد نه در هبه.

۲- این که مثلاً مشتری سهم فروشنده را در حالی که به پانصد دینار می ارزد به هزار دینار

بخرد و سپس در یک بیع صرف به جای هر دینار دو درهم به او بدهد تا در نتیجه اگر شریک

بخواهد از حق شفعه استفاده کند ناگزیر باشد همان ثمن را که معامله بر آن واقع شده یعنی

هزار دینار بپردازد[،درحالی که این بمراتب از قیمت آن سهم بیشتر است و در نتیجه شریک دست به چنین کاری نمی زند].

۳ - این که خریدار سهم فروشنده را در حالی که به پانصد دینار می ارزد به هزار دینار بخرد

و سپس پانصد دینار به او بدهد و از آن سوی فروشنده نیز پانصد دینار باقیمانده را به او ببخشد. در این صورت اگر شریک بخواهد از حق شفعه استفاده کند ناگزیر می بایست همان ثمنی را که معامله بر آن واقع شده، یعنی هزار دینار را بپردازد.

از میان این سه حیله، حیله نخست برای ساقط کردن حق شفعه و دو حیله دیگر برای کم کردن علاقه شریك به استفاده از حق شفعه است. چنین مکر وحیله ای برای از میان بردن حقوقی که خداوند آنها را استوار ساخته است جایز نیست؛ چه، شفعه برای دفع ضرر از شریک تشریع شده است و اگر بنابود حیله کردن برای اسقاط این حق جایز باشد هدف شریعت نقض می شد و هیچ فایده ای برای تشریع چنین حقّی نمی ماند که هر کس بتواند با آسانترین شیوه آن را از میان ببرد.

بنابر آنچه علمای حنفیه، همانند سرخسی در المبسوط، مرغینانی در الهدایه و زیلعی در

شرح الکنز آورده اند، موضع ابویوسف در اینجا همانند موضع او در مسأله حیله ورزیدن برای اسقاط زکات است. او بر این عقیده است که اگر این حیله پس از ثبوت و مقرر شدن حق شفعه برای شفیع باشد از بین بردن حق او بدین وسیله جایز نیست، همانند آن که خریدار به

شفیع بگوید به فلان مبلغ با تو مصالحه می کنم که حق شفعه ات را به من واگذاری، پس از آن که شفیع صلح را پذیرفت و حق خود را تسلیم کرد شفعه او اساساً باطل می شود و بر خریدار

هم واجب نیست مالی را که وعده داده است به او بدهد. این حیله نزد ابویوسف باطل است؛

زیرا مشتمل بر اسقاط حقی است که ثابت و محقّق است. اما اگر حیله پیش از ثبوت حق شفعه

باشد اشکالی ندارد؛ زیرا در اینجا شخص[یعنی خریدار] در واقع برای دفع ضرر از خود حیله کرده و این در حالی است که دفع ضرر از خود مشروع و جایز است، هر چند در ضمن آن کسی دیگر ضرر ببیند.

اما از دیدگاه محمد حیله در هر دو صورت جایز نیست؛ زیرا اگر حیله برای اسقاط شفعه جایز بود هیچ گاه شفعه ای ثابت نمی شد.

همین نیز دیدگاه حق است که نصوص شرعی آن را تأیید می کند و فتوا دادن به غیر آن جایز نیست.(۱) آنچه هم ابویوسف بر آن شده، لغزشی قابل بخشش در میان انبوهی پر درخشش از فتواهای درست است که خداوند بر او ببخشاید. ردّی که ابن قیم در باب حیله برای اسقاط زکات بر این نظر ابویوسف آورده در اینجا هم صادق است و سخن را با آوردن آن به درازا نمی کشانیم. افزون بر این، در این مقوله آنچه به نظر ما می رسد این است که ابویوسف از آن فتوای خود برگشته، بدان دلیل که وی از فتوای خود در باب اسقاط زکات نیز برگشته و این در حالی است که هیچ تفاوتی میان این دو مقوله وجود ندارد. این یکی از قویترین توجیه ها برای فتوای ابویوسف است. توجیه دیگری هم که امکان پذیر می باشد آن

است که وی حیله قبل از ثبوت برای اسقاط حق شفعه را تنها در صورتی جایز دانسته است که

شفیع ستمگر باشد و از شرّ او ایمنی نباشد، یا به حق شفعه هیچ نیازی نداشته و در برابر،

خریدار بیشترین نیاز را به آنچه خریده است داشته باشد، ولی بعدها که دیگران فتوای او را در باب حیله نقل کرده اند این قید را واگذاشته و جواز را توسعه داده اند. دلیل ما بر این توجیه آن

۱- مؤلف حق دارد برای اجتهاد خود استدلال کند و نظر خود را صحیح بشمرد، اما در مقام اجتهاد و فتوا چنین حقی برای مؤلف یا هر مجتهد دیگر نیست که فتوا دادن دیگران به چیزی جز دیدگاه خود را غیر جایز اعلام کند. – م.

است که از او در تأیید فتوایش نقل می کنند که: «مشتری برای دفع ضرر از خود حیله ای در پیش می گیرد و از پایبندی به حقی که هنوز ثابت نشده است خودداری می ورزد» و این در حالی است که هیچ ضرری به مشتری جز از یکی از دو ناحیه پیش گفته وارد نمی آید. توجیه

دیگر آن است که وی به نافذ بودن چنین تصرفی فتوا داده و برای نقل کنندگان نظر او، نافذ

بودن با حلال بودن و جایز بودن خلط شده است. در حالی که میان این دو مقوله نزد بسیاری

از فقیهان تفاوت زیادی وجود دارد، و اگر بحث کنونی من در دایره حدیث و دلالت آن نبود

این بحث را بیشتر می گستردم. اما همین اندازه برای آنان که انصاف و غیرت دینی دارند بسنده می کند.

اینک شایسته است احادیثی را بیاوریم که حق شفعه را ثابت می کند و بر آن تأکید می ورزد

و از این حقیقت سخن می گوید که فروشنده حق فروش ندارد مگر آن که از شریک خود اجازه بگیرد، و اگر شریک غایب باشد باید منتظر او بماند.

از این احادیث است:

۱- بخاری به سند خود از زهری از ابوسلمه بن عبدالرحمن از جابر بن عبدالله روایت کرده است که: پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به حق شفعه در آنچه تقسیم نشده است حکم کرد. امّا زمانی که مرزها مشخص [و تفکیک]، و راههای هر کدام جدا شود شفعه ای نیست. همچنین از جابر رسیده است که رسول خدا صلی الله علیه و آله در هر شرکتی که تقسیم نشده بود به شفعه حکم می کرد، خواه خانه باشد و خواه باغ، و جایز نیست یکی از شریکان آن را بفروشد مگر زمانی که از دیگری

اجازه بگیرد. اوست که اگر بخواهد باز می دارد و اگر بخواهد رخصت می دهد. اما اگر شریک

مال را بفروشد و دیگری به او اجازه ندهد خود [یعنی همان شریک] به آن مال سزاوارتر

است.- این حدیث مورد اتفاق است.(۱)

۲ - به سند صحیح از شرید بن سوید ثابت شده است که گفت: [به پیامبر] گفتم: ای رسول

خدا صلی الله علیه و آله، زمینی است که نه کسی در آن شریک است و نه کسی سهمی در آن دارد، جز این که یک همسایه [برای این زمین] هست. فرمود: «الجار احق بَسقَبِه ماکان»(۲) این حدیث را احمد و نسائی و ابن ماجه نقل کرده اند.

مقصود از «سَقَب» در این روایت نزدیکی است و بنابر این معنای حدیث آن که همسایه

۱- ر.ك: سبل السلام، ج۳، ص ۷۳. - م.

۲- همسایه به جوار خود، هر چه باشد، سزاوارتر است. ر.ك.: سبل السلام، ج۳، ص ۷۴ - م.

سزاوارتر است به خانه ای که در نزدیکی اوست. حرف «باء» در «بسقبه» بای وصل است نه سببیّت.

۳- به سند صحیح از عمرو بن شرید رسیده است که روزی مسور بن مخرمه نزد من آمد و دستش بر روی شانه ام نهاد. من با او نزد سعد (سعد بن ابی وقاص) روانه شدم. در این هنگام

ابورافع (غلام رسول خدا صلی الله علیه و آله) به مسور گفت: آیا به این مرد [سعد بن ابی وقاص] دستور نمی دهی دو اتاقی که در سرای او دارم از من بخرد؟ سعد گفت: بیش از چهارصد نمی خرم آن

هم قسمت قسمت و به اقساط. ابورافع گفت: به من پانصد دینار نقد می دادند و آن را ندادم،

اما اینک اگر از رسول خدا نشینده بودم که فرمود: «الجاراحق بسقبه» آن را به تو نمی فروختم.

این حدیث را بخاری روایت کرده است.

شرح حدیث

ابورافع در سرای سعد بن ابی وقاص دو اتاق داشت. وی به سعد پیشنهاد کرد این دو اتاق را از او بخرد، اما سعد از خریدن آنها به بهایی بیش از چهارصد دینار قسطی خودداری ورزید.

ابورافع گفت: دیگران آن را به پانصد دینار نقد می خواستند و اگر نبود که تو همسایه منی و چونان که رسول خدا صلی الله علیه و آله فرموده، همسایه به شفعه سزاوارتر است آن را به تو نمی فروختم و دیگران را بر می گزیدم. به هر روی، وی پس از این سخن معامله را با همان بهایی که سعد

می گفت انجام داد. اینک بنگرید - خدایتان رحمت کناد - که چگونه ابورافع با سعد مسامحه

کرد، تنها به آن دلیل که شفیع است و شفیع را حقی است.

در عبارت حدیث «اما مقطّعه و اما منجمه» آمده و این هر دو به یک معناست و آن قسمت قسمت به اقساط پرداخت کردن است. علت آن هم که این دو لفظ آمده تردید راوی در خصوص واژه هایی است که سعد برزبان آورده است. این خود دلالت می کند که راویان حدیث تا چه اندازه در نقل امانتدار بودند.

۴ - از عبدالملک بن ابی سلیمان، از عطاء، از جابر رسیده است که: پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «الجار احق بشفعه جاره یُنتظربها و ان کان غائباً اذا کان طریقهما واحد».(۱) این روایت را احمد و صاحبان سنن - بجزنسائی - سندیابی و نقل کرده اند و ترمذی آن را حسن خوانده و گفته است:

۱- همسایه به شفعه همسایه خود سزامندتر است. چنانچه راه آن [ملک] یکی است، درباره آن باید منتظر او ماند، هر چند غایب باشد. ر.ک: سبل السلام، ج۳، ص ۷۵. - م.

کسی جز عبدالملک سراغ نداریم که این روایت را از عطاء، از جابر نقل کرده باشد. شعبه به واسطه همین حدیث درباره عبدالملک سخن گفته، و عبدالملک نزد اهل حدیث ثقه و مورد اطمینان است.

شفعه در دوران جاهلیت نزد عرب شناخته و رایج بود. قتبی می گوید: در دوران جاهلیت اگر کسی می خواست خانه یا باغی بفروشد همسایه یاشریک یا دوست نزد او می آمد و خواستار آنچه که قصد فروشش را داشت می شد. او نیز خواهش وی را می پذیرفت و او را بر

دیگرانی که از او دورتر بودند مقدّم می داشت. این کار شفعه نام گرفت و کسی که چنین درخواستی داشت شفیع خوانده شد. از آنجا که شریعت اسلام بر مصالح این سرای و آن سرای بندگان و بر دفع ضرر از آنان، تا جایی که امکان دارد، استوار گردیده است شفعه را

تقریر و تثبیت کرد، ولی در احکام آن تعدیلهایی به عمل آورد که بتواند غرض و فلسفه این

قانون را بر آورده سازد.

احادیثی که آوردیم بر ثبوت شفعه برای شریک و همسایه دلالت دارد و از این سخن می گوید که استفاده از شفعه حق شریک و همسایه است و به هیچ وجه نمی توان در آن اخلال

کرد. بنابر این بر صاحب زمین و باغ و خانه که می خواهد آن را بفروشد واجب است شریک یا

همسایه خود را از این تصمیم خویش آگاه کند؛ چرا که شاید او بدان نیاز داشته باشد. پس از این خبر دادن، اگر او نیاز داشت و خواهان خرید آن بود از بیگانه ای که در مورد وی چنین

اطمینانی نیست که شفیع را نیاز دارد سزاوارتر است. البته از ثبوت این حق ضرری هم به

فروشنده نمی رسد؛ زیرا همان بهایی را که خریدار بیگانه می دهد شفیع نیز می دهد. اینک اگر فروشنده بدون اذن خواستن از شفیع اقدام به فروش کرد مرتکب گناهی بزرگ شده و شفیع در آنچه فروخته شده سزاوارتر از خریدار است. اما اگر فروشنده از شفیع اجازه بخواهد و او نیز اجازه دهد و بگوید: من به آنچه در معرض فروش است نیازی ندارم، حق شفعه او ساقط می شود و پس از انجام بیع از سوی فروشنده با یک خریدار بیگانه وی هیچ حقی ندارد. این

چیزی است که احادیث صحیح بدون معارض بر آن دلالت می کند.

درباره ثبوت شفعه برای شریک میان عالمان اتفاق نظر وجود دارد، اما در ثبوت یا عدم ثبوت شفعه برای همسایه سه نظر است:

– کوفیان شفعه را برای همسایه ثابت می دانند، هر چند راهها و حقوق هر یک از دو ملک از یکدیگر جدا و تفکیک شده باشد؛

- مدنیها این حق را بکلی برای همسایه ساقط می دانند، هر چند راهها و حقوق دو ملک با

ص:۲۴۵

یکدیگر مشترک باشند؛

– بصریها در صورتی که در حقی از حقوق دو ملک اشتراکی وجود داشته باشد حق شفعه را برای همسایه ثابت می دانند و گرنه نه.

احادیثی که آوردیم در این صراحت دارد که حق شفعه به همسایگی نیز ثابت است و بنابراین برگشتن ازاین احادیث جایز نیست. البته تنها مسأله ای که در اینجا باید در آن تأمل کرد مشترک بودن راهها و دیگر حقوق دو ملک مجاور هم است. باید دید آیا در ثبوت شفعه به واسطه همسایگی این نیز شرط است یانه. حدیث عبدالملک در شرط بودن صراحت دارد، ولی حدیث شرید و ابورافع مطلق است و بنابر این کسانی که مطلق را بر مقید حمل می کنند

(یعنی بصریها) به این شرط قایلند، ولی کسانی که مطلق را بر مقید حمل نمی کنند (یعنی

کوفیها) چنین شرطی را لازم نمی دانند.

اگر گفته شود: در صحیح بخاری، در حدیث زهری از ابوسلمه از جابر ثابت شد که «رسول خدا شفعه را تنها درهر چه تقسیم نشده است قرارداد، اما زمانی که مرزها مشخص و

راهها از یکدیگر جدا شود شفعه ای نیست»؛ و این اثر، در آغازش به مفهوم حصر و در پایانش

به منطوق، حق شفعه به واسطه همسایگی را نفی می کند، و مالك و شافعی نیز همین نظر را

داشته اند، در پاسخ گفته می شود: شفعه به واسطه همسایگی به منطوق حدیثهای دیگر ثابت

شده است و بنابراین مفهوم حصر در این اثر قدرت معارضه با آن را ندارد. در این قسمت از

عبارت هم که گفت: «زمانی که مرزها مشخص و راهها از یکدیگر جدا شود شفعه ای نیست»، مراد نفی شفعه به استناد نفی شرکت است، ولی این، ثبوت شفعه به استناد سببی دیگر همانند

همسایگی را، در صورت رسیدن دلیلی حاکی از ثبوت آن، نفی نمی کند.

گواهی احادیث بر حرمت حیله

رسول خدا صلی الله علیه و آله استفاده از شفعه را حق شفیع شمرد و بر فروشنده حرام دانست که بدون اجازه از شفیع مال مشترک را بفروشد، که اگر هم چنین کند حق شفیع ساقط نمی شود و او در

هر حال بیش از خریدار به آنچه فروخته شده سزاوار است. این همه برای جلوگیری یا از میان

برداشتن ضرری است که به واسطه شرکت یا مجاورت ممکن است به کسی برسد. بنابر این، هرگونه تلاش برای از میان بردن

این حق و یا دشوار کردن راه استفاده از آن به کمک حیله،

تحکیم همان ضـرر و آزاری است که شارع قصد نفی آن را داشـته، و همچنین هیچ انگاشـتن خشـنودی یا ناخشـنودی شفیع به کمک نیرنگ است و این خود مخالفتی آشکار با احادیث

ص:۲۴۶

است، هم با ظاهر الفاظ آنها و هم با حقیقت و معنایشان. بنابراین برای هیچ مسلمانی جایز نیست به چنین حیله هایی دست زند یا به جواز آنها فتوا دهد، وگر نه در زمین تباهی خواهد

افتاد و فسادی بزرگ بر پاخواهد شد. نکته دیگر آن که میان ابطال این حق با ابطال دیگر

حقوقی که شرع آنها را مقرر داشته و استوار ساخته و بتأکید خواسته است فرقی وجود ندارد؛

چه، احادیث از حرمت همه حیله هایی که برای ابطال حقوق انجام می گیرد سخن می گوید.

بخاری برای حرمت حیله در شفعه و باطل بودن آن، به حدیث زهری از ابوسلمه از جابر، همچنین به حدیث عمرو بن شرید، و نیز به حدیث عداء بن خالد استناد جسته است که از پیامبر غلامی یا کنیزی خرید و آن حضرت برای او سندی چنین نوشت: «هذا ما اشتری العداء

بن خالد بن هوذه من محمد رسول اللّه اشتری منه عبداً أوامهً لاداء و لا غائله و لاخبثه، بیع المسلم المسلم»(۱). این حدیث را نسائی، ترمذی، و ابن ماجه نقل کرده اند و بخاری نیز آن را تعلیقاً روایت کرده است. سند آن حسن است و طرقی چند به عداء دارد. بخاری به صورت آشکارا کسانی را که برای اسقاط شفعه به عقودی ظاهری توسل می جویند که باطنش ستم و نیرنگ با شفیع و بی اثر کردن رضایت و عدم رضایت او و نیز اسقاط حق اوست محکوم کرده و بیان داشته است که دادوستد مسلمان با مسلمان باید بر مبنای خیر خواهی متقابل باشد. پیش از این دربند دهم درباره حدیث عداء بتفصیل سخن گفتیم.

۱۹ : حکم حاکم حرام را حلال و حرام را حلال نمی کند،

هرچند بظاهر نافذ باشد.

از امّ سلمه از پیامبر صلی الله علیه و آله روایت شده است که: انّما أنا بشر و أنتم تختصمون الیّ و لعلّ بعضکم أنْ یکون الحن بحجتّه من بعض فاقضی له علی نحومّما اسمع فمن قطعتُ له من حق اخیه شیئاً فلا یأخذه فانّما اقطع له قطعه من النّار»(۲) این حدیث مورد اتفاق است.

۱- «لاداء» یعنی آنچه فروخته شده دارای عیبی که فروشنده آن را از خریدار پنهان کرده باشد نیست. «لاغائله» مأخوذ از این قول عرب است که چون کسی حیله ای به میان آورد و به کمک آن مال او در رباید گوید: «اغتالنی فلان». «و لاخبثه» به ضم حرف خاء. احتمال دیگر هم در این کلمه کسره حرف خاء و در این صورت معنای عبارت آن است که آن برده از خویهای بد همانند فرار کردن تهی است.

۲- من یک انسانم و شما نزد من نزاع می آورید و داوری می خواهید، و شاید در این میان یکی از شما در بیان دلیل خود از دیگری تواناتر باشد و در نتیجه من همانند آن که شنیده ام برای او حکم کنم. پس هر که برای او از حق برادرش چیزی بریدم

نباید آن را بگیرد؛ چرا که برای او پاره ای از آتش بریده ام. ر.ک: سبل السلام، ج۴، ص۱۲۱.- م.

شرح حدیث

«انّما أنا بشر»؛ یعنی من، آن گونه که شأن هر انسان دیگر است، چیزی از غیب نمی دانم مگر آنچه خدایم به من آموخته است. گرچه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله ویژگیهای وحی و رسالت را داشت و این ویژگیها او را از دیگران متمایز می ساخت، ولی این که فرمود تنها یک فرد از بشر است، به اعتبار اطلاع بر باطن امور است؛ و این ردّی است بر آنان که مدعی اند یا می پندارند

پیامبر صلی الله علیه و آلهباطن امور را می داند، و هیچ چیز بر او پوشیده و پنهان نیست. این گونه سخن را «قصر قلب» می نامند. این عبارت مقدمه و زمینه ای است برای آنچه در پی می آید

«وانکم تختصمون الی»: شما خصومتها، دعاوی و اختلافهای خود را نزد من می آورید تا درباره آنها بدانچه حکم خداوند است داوری کنم. «و لعل بعضکم ان یکون الحن بحجته من بعض»؛ و در این میان شاید یکی از شما در بیان دلیل خود توانمندتر، و با آن که دروغ می گوید، دلیلش رساتر باشد «فاقضی له علی نحو مما اسمع»؛ و من نیز براساس آنچه می شنوم

حکم کنم. بنابراین نباید آن که دروغ می گوید و دعوایش بناحق است بپندارد حکم و قضاوت

من به سود او، حق را باطل و یا باطل را حق کرده است، و بر این گمان حق برادر خویش را که بناروا از آن خود کرده بر خویش روابشمارد. هرگز چنین نیست «فمن(۱) قضیت له من حق

۱- تقی الدین سبکی می گوید: فمن قضیت له من حق اخیه شیئا» قضیه ای شرطی و معنایش آن است که چنین کاری جایز است. سبکی در ادامه می گوید: هیچ برای ما ثابت نشده است که رسول خدا صلی الله علیه و آله حکمی کرده و سپس، به سبب آشکار شدن دلیل یا به سببی دیگر، خلاف آن روشن شده باشد. خداوند حکم رسول خود را از چنین چیزی محفوظ داشت، گرچه که اگر هم چنین چیزی واقع شده باشد در آن محذوری نبود. از آن روی در این محذوری نیست که بر پایه آنچه شرع مقرر داشته، حکم می بایست به استناد ظاهر باشد، و بر این اساس هیچ خللی یا خطایی در آن حکم نیست؛ چه اگر برای نمونه حکم حاکم به استناد گواهی یا سوگند دروغ صورت پذیرفته باشد این تقصیری از مدعی است، اما در این باره نه بر حاکم خرده است و نه او راهی جز این داشته است. ظاهراً مقام حکم و داوری یک چیز است و مقام تقریر احکام و بیان آنها برای مردم چیزی دیگر؛ بنابر این اگر- چونان که محققان و بیشتر عالمان بر این نظرند - بگوییم جایز بوده است پیامبر در آنچه وحی خاص نرسیده خود اجتهاد کند و - در کنار آن بگوییم - این احتمال هم رواست که آن حضرت در این اجتهاد خود خطا کند، باز هم پیامبر بر امضای چنین حکمی نمی ماند، بلکه خداوند او را از خطایی که صورت پذیرفته است می آگاهاند تا به جبران آن بپردازد. به هر روی، حدیثی که در اینجا آمده مربوط به مقام نخست یعنی مقام حکم کردن و داوری کردن است - و البته خداوند خود به حقیقت امور آگاه است.

اخیه شیئا»؛ هرگاه به سود کسی قضاوت کردم و چیزی از حق برادرش به او دادم، و او خود می داند که بر حق نیست «فلا یأخذه» مباد آن را بگیرد. سپس رسول خدا صلی الله علیه و آله علت این حکم

را چنین بیان می فرماید: «فانّما اقطع له قطعه من النار»: که من برای او به پاره ای از آتش دوزخ حکم کرده ام؛ یعنی به چیزی حکم کرده ام که در باطن برای او حرام است و او را دوزخی می کند. این عبارت مجاز مرسل است و در آن مسبَّب به جای سبب به کار رفته است.

کوتاه سخن آن که پیامبر صلی الله علیه و آله می فرماید: من تنها انسانی همانند شما هستم و از غیب بی اطلاعم و بر خلاف پندار نادانان از باطن امور خبر ندارم، مگر آنچه از قرآن و احکام شریعت

که خداوند به من وحی کرده است. اما در باره آگاهی داشتن از انگیزه های درونی مردم و آنچه پنهان می دارند و آنچه در سینه دارند من و دیگران با هم برابریم. برای ما ظاهر حجت است و حکم ظاهر جاری است و باطن امور به خداوند واگذار است. بنابر این اگر طرفهای نزاعی نزد

من آمدند تا در نزاعشان داوری کنم شاید یکی از آنها سخنورتر، استوار گوتر و اثرگذارتر باشد و بیشتر از دیگری بتواند حجت و دلیل خود را بیان دارد، و به واسطه توانمندی و ورزیدگی در گفتار یا قدرت و استواری دل و بیان، شبهه ای را روشن سازد، اما دیگری از چنین ویژگی

بی بهره، ولی در عین حال حق به جانب باشد و گفتارش نیز راست، اما ناتوانی و سستی، نشانه های برحق بودن او را بپوشاند و خصم بر او جرأت و جسارت یابد و بتواند ادعای باطل

خود را در قالب یک ادعای حق بیاراید و با بهره جستن از سخنوری و چیره دستی از آن دفاع

کند و بدین سان در حالی که نزد خداوند بر حق نیست و سخنش نیز جز دروغ نیست چنین گمان کنم که او بر حق است و سخنش نیز راست، آنگاه به حکم آن که غیب نمی دانم به سود

او قضاوت کنم. مباد اگر کسی از شما با آن که ادعایش دروغ است و توانسته چنین کاری بکند

گمان برد گرفتن آنچه در قضاوت به او داده شده برای او جایز است و می تواند آن را از دست برادر خویش خارج کند. هرگز چنین نیست،و هر که چنین کند و جان و مال و ناموس دیگران را از این طریق دستخوش تعرض قرار دهد کاری حرام انجام داده که او را به دوزخ می کشاند؛

دوزخی که «هیزم آن آدمیانند و سنگ، فرشتگانی سختگیر بر آن گماشته شده اند و در آنچه

خداوند به آنان فرموده او را نافرمانی نمی کنند، و آنچه را فرمان دارند انجام می دهند» (تحریم/۶).

گواهی حدیث بر حرمت حیله

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله حلیت و حرمت اشیاء را وابسته به حقایق و بواطن امور دانست، نه به صورت و ظاهر آنها. بنابراین وقتی براساس آنچه برای او آشکار شده است، خواه یک حجت دروغین و خواه یک دلیل درهم کوبنده، برای کسی به چیزی حکم کند که نزد خداوند آن چیز

از آن او نیست برای آن شخص جایز نیست آنچه را به سود او حکم شده است برای خود حلال بشمرد و از آن استفاده کند، که اگر چنین کند دوزخ وعده گاه اوست و خداوند اورا

حساب خواهد خواست. البته حاکم نزد خداوند معذور است؛ زیرا وی تنها یک انسان است که غیب هم نمی داند و از باطن امور خبر ندارد. او تنها در صورتی کیفر می یابد که از تزویر و حیله طرف دعوا خبر داشته باشد و در عین حال براساس آن حکم کند، و گناه بزرگ آن هنگامی است که به استناد اسباب و عواملی که نزد او ترجیح یافته کاملاً از باطن امور آگاه شود و سپس از آنچه حق است منحرف گردد و به غیر حکم الهی حکم کند.

این معنا که از حدیث درک می شود می گوید هر حیله ای آنگاه که هدف از آن اسقاط واجب شرعی، نقض حکم الهی، واجب کردن آنچه واجب نیست باشد نادرست و حرام است، هر چند وسایل و ابزارش بظاهر مشروع باشند، به گونه ای که چون فقیهی با آنها رویاروی شود به سبب بی خبری از نیرنگی که حیله کار در دل خویش دارد به جواز آنها حکم

کند. دلیل بطلان این گونه حیله ها نیز آن است که خداوند دل و هدف را می نگرد، نه صرفاً

ظاهر و عمل را، چونان که در حدیث مسلم که به صورت مرفوع از ابوهریره نقل می کند آمده

است: «انّ الله لا-ینظر الی اجسامکم و لا الی صورکم و لکن ینظر الی قلوبکم»،(۱) و نیز چونان که در حدیث مورد اتفاق منابع حدیثی به نقل از ابوبکره ثقفی آمده است پیامبر خدا صلی الله علیه و آله فرمود: «اذا التقی المسلمان بسیفیهما فالقاتل و المقتول فی النار»(۲) من گفتم: ای رسول خدا، در مورد قاتل درست، اما مقتول چه کرده است؟ فرمود: «انه کان حریصاً علی قتل صاحبه».(۳)

۱- خداوند به تن ها و چهره های شما نمی نگرد، بلکه به دلهایتان می نگرد. ر.ک: صحیح بخاری، کتاب البر، باب ۳۲.
۲- چون دو مسلمان با شمشیر رو در روی هم بایستند کشنده و کشته هر دو در آتشند. ر.ک: صحیح مسلم، کتاب الفتن، باب ۱۴ و ۱۵.
۳- او آزمند کشتن آن دیگر بود.

مذهب ابوحنیفه درباره حکم حاکم در زمینه عقد و فسخ

حدیث پیش گفته بر این دلالت داشت که حکم و قضاوت حاکم و قاضی نه حرام را حلال می کند و نه حلال را حرام، بلکه آنها بر همان واقعیت خود در نفس الامر باقی است. ولی از آن سوی مبنای حکم و قضاوت ادله ظاهری است نه حقایق باطنی؛ چه آگاهی یافتن از این حقایق در توان انسان نیست.

این قانون کلی که گفتیم هم اموال را در بر می گیرد و هم دماء و فروج را؛ بنابر این، اگر دو تن گواه بدروغ گواهی دهند که مالی از فلان کس است و حاکم با تکیه به این گواهی مال را به او دهد آن مال برای او حلال نیست؛ یا اگر دو شاهد بدروغ به قتل گواهی دهند برای صاحب

خون در این فرض که از دروغگویی آنها آگاهی داشته باشد جایز نیست قصاص کند؛ و همچنین اگر بدروغ گواهی دهند که فلانی همسرش را طلاق داده است، برای گواهان و نیز برای هر کس دیگر که از دروغگویی گواهان خبر داشته باشد جایز نیست پس از حکم قاضی به طلاق زن با او ازدواج کنند. حدیث پیش گفته عام است و همه ادعاهای دروغین را که نزد

حاکم مطرح می شود در بر می گیرد. اگر بنا بود حکم حاکم اصل حرمت و حلیت یک چیز را دگرگون کند، حکم پیامبر به ایجاد چنین تغییری سزامندتر بود. از دیگر سوی خداوند می فرماید: «ولا تَأْكُلُوا اَمْوالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالباطِلِ وَ تُدْلُوا بِها اِلَى الْحُكّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقاً مِنْ اَمْوالِ النّاسِ بِالْاِثمِ وَ اَنْتُمْ تَعْلَمُونَ»(۱)، و این در حالی است که میان حرمت خوردن مال حرام و یا حرمت همبستری حرام تفاوتی نیست، بلکه پاس داشتن دامن از پاس داشتن اموال سزاوارتر است. مالک، شافعی، احمد، توده عالمان مسلمان، فقیهان شهرها از صحابه و تابعان و دیگران

بر این نظرند، چونان که دو شاگرد ابوحنیفه محمد بن حسن و ابویوسف نیز همین نظر را اختیار کرده اند.

اما در این میان ابوحنیفه می گوید: حکم حاکم، هر چند بر خلاف واقع باشد، فروج و اموال را هم بظاهر و هم در باطن حلال یا حرام می کند، مشروط بر آن که در ضمن دعوای عقد یا

فسخ عقد باشد. توضیح این نظر- بنابر آنچه در کتب حنفیه آمده - ازاین قرار است: در هر

موردی که جایز است حاکم ولایت انشاء داشته باشد، همانند نکاح و طلاق و دیگر عقدها و فسخها، قضاوت به استناد گواهی دروغ ظاهراً و باطناً نافذ است. اما در مواردی که چنین

۱- بقره/ ۱۸۸: مباد داراییهای همدیگر بناروا بخورید و به رشوت به حاکمان دهید تا از این رهگذر بخشی از اموال مردم را گناهکارانه و در حالی که خود می دانید بخورید.

نیست، از قبیل ازدواج زنی که درعدّه است، یا همسر کسی است، و یا سه طلاقه است، و نیز از قبیل اثبات ملکیتی که سبب برای آن ذکر نشده است، قضاوت قاضی تنها ظاهراً نافذ می باشد

برای نمونه، اگر مردی بدروغ ادعا کند که زنی همسر اوست و یا به عکس زنی بدروغ ادعا کند

مردی شوهر اوست، و یا مردی ادعا کند که زنش را سه طلاقه کرده است و در هر حال این مدعی دروغگو گواهی دروغی نیز بر دعوای خود بیاورد و در نتیجه قاضی به نکاح یا به طلاق

حکم کند قضای او ظاهراً و نیز باطناً نافذ وجاری است، ولی اگر مردی بر ادعای همسری با

زنی که در عدّه کسی دیگر یا همسر کسی دیگر است و یا او خود وی را سه بار طلاق داده است گواهی دروغ اقامه کند، یا بر ادعای تملک چیزی گواهی دروغ اقامه کند، بی آن که سببی

از قبیل هبه یا بیع یا صدقه برای ملکیت بیاورد، و در نتیجه قاضی هم در مورد اول به نکاح و در مورد دوم به ملکیت حکم کند، برای مدعی بین خود و خدا نه نکاح جایز است و نه ملکیت ثابت می شود. البته اگر حاکم در عقد نکاح ولایت داشته باشد یا دارای چنین ولایتی

باشد که زن کسی را طلاق دهد حکم او هم ظاهراً و هم باطناً نافذ است، اما از آنجا که حاکم در به ازدواج در آوردن زنان شوهردار و همانند آن، یا در نقل اموال از شخصی به شخص دیگر،

بدون وجود سببی برای نقل، ولایت ندارد قضاوت او تنها ظاهراً نافذ است. مقصود از نافذ

بودن ظاهری نیز آن است که احکام دنیوی از قبیل ثبوت نسب، مطالبه تمکین و یا نفقه و یا

قسم، بر عقود یا فسخها مترتب می شود. اما مقصود از نافذ بودن باطنی ترتب احکام اخروی

است، همانند ثبوت حلیّت شرعی زن برای مرد تا در نتیجه نزدیکی کردن برای او و مطالبه

نفقه برای زن شرعاً حلال باشد و یا برای مالکی که در مورد ملک به نفع او حکم صادر شده

است حلال باشد از ملکی که سبب ملکیتش را ذکر کرده است استفاده کند.

اینها همه افزون بر گناه بزرگی است که مدعی کاذب و گواهان دروغگوی او مرتکب شده اند، گرچه، آن سان که گفتیم، قاضی را در این مسأله گناهی نیست.

بسیاری از عالمان این نظر ابوحنیفه را تقبیح کرده و او را بدین سبب نکوهیده اند. از آن جمله است، بخاری در کتاب الحیل «صحیح» خود. او در این کتاب سه فرع ذکر می کند که همه پیرامون یک معنا دور می زند و آن صحت نکاح با گواهی

دروغ است. وی در هر یک از این فروع دلایلی از سنت می آورد که این صحت را نقض می کند و بیانگر آن است که اجازه

خواستن از دوشیزه در نکاح واجب است و نکاح بدون آن جایز نیست. در مورد غیر دوشیزه نیز لازم است از او در این باره اجازه صریح گرفته شود و ازدواج با او بدون چنین موافقت

صریحی صحیح نیست. این درحالی است که اگر بنابر شهادت دروغ زن محکوم به نکاح شود

ص:۲۵۲

نه برای دوشیزه اذن خواستن ممکن می شود و نه برای غیر او مشورت کردن.

اینک سه فرع یا سه حدیثی که بخاری آورده است:

حدیث اول : حدیثی است که وی آن را از ابوهریره از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل می کند که فرمود: «لاتنکح البکر حتی تستأذن و لا الثیب حتی تستأمر(۱)». پس گفته شد: ای رسول خدا، اذن زن چگونه است؟ فرمود: «اذا سکتت». بخاری پس از نقل این حدیث می گوید: برخی گفته اند: اگر از دوشیزه ای اذن خواسته نشده و وی براساس چنین اذنی به نکاح در نیامده باشد، اما

مردی حیله کند و دو شاهد بیاورد که بدروغ گواهی دهند این مرد با رضایت آن زن با او ازدواج کرده ، و قاضی نیز به استناد این گواهی و در حالی که مرد خود می داند این گواهی

دروغ و باطل است به ثبوت نکاح حکم کند، برای او اشکالی نخواهد داشت که با آن زن همبستر شود، و این یک ازداوج صحیح است.

حدیث دوم: حدیثی است که بخاری آن را به نقل از قاسم بن محمد بن ابی بکر نقل می کند که زنی از فرزندان جعفر(۲) بیم آن داشت که ولیّش به رغم ناخشنودی او وی را به ازدواج کسی در آورد. از همین رو شکایت خود نزد دو تن از بزرگان انصار یعنی عبدالرحمن

بن جاریه و مجمع بن جاریه برد و آنان گفتند: بیم مدار؛ چه، خنساء دختر خدام را پدرش به رغم ناخشنودی او به ازدواج کسی در آورد و پیامبر صلی الله علیه و آله این ازدواج را ردّ کرد [ابطال فرمود]. بخاری حدیث پیشین ابوهریره را نیز از طریقی دیگر آورده، و آنگاه افزوده است: برخی ازمردم می گویند: اگر مردی حیله ورزد و دو شاهد بیاورد که بدروغ گواهی دهند آن مرد با

اجازه صریح زنی که دوشیزه نیست با او ازدواج کرده، و قاضی هم حکم به ثبوت ازدواج مرد

با آن زن کند و آن مرد خود بداند که هرگز با آن زن ازدواج نکرده است، باز هم این نکاح که به حکم قاضی ثابت شده برای او رواست و می تواند آن زن را همسر خود بداند.

حدیث سوم : حدیثی است که بخاری آن را از طریق عایشه روایت کرده است که رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: «البکر تستأذن». گفتم: دوشیزه از اذن دادن شرم می کند. فرمود: «اذنها

۱- مباد با دوشیزه ازدواج کنند بی آن که از او اجازه خواهند، و مباد با بیوه ازدواج کنند بی آن که از او فرمان صریح خواهند. ر.ک.: سبل السلام، ج۳، ص ۱۱۸. گفتنی است در این کتاب، عبارت بدین صورت است و «لا ـ تنکح الا ـیم حتی

تستأمر و لا تنكح البكر حتی تستأذن، قالوا: یا رسول الله و کیف اذنها؟ قال: ان تسکت». - م.

۲- ابن حجر می گوید: به گمان قویتر، مقصود جعفر بن ابی طالب است.

صماتها(۱)». بخاری پس از نقل این حدیث افزوده. برخی می گویند: اگر مردی دختری یتیم شوهر کرده یا شوهر نکرده را خواسته باشد و او نپذیرد، و آنگاه مرد حیله کند و دو گواه بیاورد که بدروغ گواهی دهند او دختر را پس از بلوغ تزویج کرده و دختر نیز رضایت داده است، و

قاضی هم، با آن که خود آن مرد می داند گواهی گواهان او باطل است، گواهی آنان را بپذیرد و براساس آن حکم کند، همبستری با آن زن برای مرد جایز است.

این سه فرع است؛ فرع نخست درباره زنی که پیشتر شوهر نکرده، فرع دوم درباره زنی که پیشتر شوهر کرده و فرع سوم درباره دختری که یتیم است. در هر سه اینها یک نکته مشترک

وجود دارد و آن صحت ظاهری و باطنی نکاحی است که محل قابلیت انشای عقد را داشته و حاکم یا قاضی به استناد گواهی دروغ به ثبوت آن حکم کرده است. چونان که شارحان بخاری

آورده اند، فایده آوردن این سه حدیث و سه فرع تلاش برای زشت نشان دادن حلیت همبستری به استناد چنین نکاحی صوری است که هیچ واقعیت خارجی ندارد و خود شخص هم از حرمت آن با خبر است.

حنفیه برای دفاع از نظر پیشوای فقهی خود ادله فراوانی آورده اند که از آن جمله است:

۱ - از علی علیه السلام رسیده است که مردی به خواستگاری زنی رفت و او نپذیرفت. پس آن مرد مدعی شد آن زن را به ازدواج خود در آورده است، و بر این ادعا دو گواه نیز آورد. آن زن

گفت: این دو گواه بدروغ گواهی داده اند. اینک شما خود مرا به ازدواج او در آورید که

راضی ام. علی علیه السلامفرمود: همان دو شاهد تو را به ازدواج او در آورده اند. آنگاه همین ازدواج را امضا کرد.

۲ - حاکم بنابر حجتی شرعی و در آنچه شرعاً ولایت انشاء داشته است حکم کرده و همین حکم و قضاوت را انشای عقد یا فسخ و یا اثبات چیزی قرارداده که در خارج وجود نداشته است، نه این که حکم قاضی اباحه همبستری با زن در فرض وجود محرمی دیگر برای او و یا تغییر دادن واقعیت خارجی باشد. مخالفان ما چنین پنداشته اند وبر همین اساس ما را در برابر این ملازمه قرارداده اند که آنچه می گویید فراهم کردن زمینه زنا و رواج دادن بدکاری است. ما در مقابل می گوییم: همان حکم و قضاوت حاکم و قاضی زن را برای مرد مدعی، حلال کرده و

بنابراین وی هنگامی از زن بهره می برد که برای او حلال است. مگر نه آن که ازدواج تنها

۱- از دوشیزه باید اجازه خواست. اجازه او سکوت اوست. ر.ک: سبل السلام،ج۳،ص۱۱۹. - م.

ایجاب و قبول است با حضور دو شاهد؟ بنابر این وقتی علم پیدا کردن به حقیقت ناممکن باشد قاضی عهده دار نکاح شده و ایجاب و قبول را خود به جای زن و مرد انجام می دهد. حتی برخی از حنفیه شرط کرده اند که در هنگام صدور حکم از ناحیه قاضی دو شاهد نیز حضور داشته باشند تا هیئت قضاوت و صدور حکم همانند هیئت عقد نکاح باشد. البته محققان حنفی چنین نظری ندارند؛ زیرا گواه گرفتن تنها در عقد مستند به و قصد اراده یا عقد قصدی شرط است [،نه در عقد ضمنی]، با آن که این یک عقد ضمنی است، و چه بسیار چیزها که ضمنی ثابت می شوند، اما قصدی ثابت نمی شوند. بنابر این، اگر بگوییم قضاوت در موضوع مورد بحث باطناً نافذ نیست دو محظور پیش می آید:

یکی آن که آنچه به شرع واجب گردیده ابطال می شود؛ زیرا مصون داشتن حکم و قضاوت از باطل شدن مطلوب شرع است؛ چه، حکمی که درچنین موردی قاضی صادر می کند به منزله قضاوت در یک مسأله اجتهادی بر یک مجتهدی است که خود چنین عقیده ندارد، اما با

این وجود بر وی لازم است به رغم عقیده نداشتن به این قضاوت آن را بپذیرد تا حکم حاکم

مصون بماند.

دیگری آن که اگر حکم باطناً نافذ نباشد و مثلاً قاضی حکم به طلاق بدهد لازم می آید زن

باطناً برای همسر اول و ظاهراً برای همسر دوم خود حلال باشد، در حالی که پوشیده نیست

چنین حالتی تا چه اندازه زشت و ناپسند است، و فروج را به ابتذال می کشاند و به نزاع

می انجامد، در صورتی که اگر بگوییم حکم چنان که ظاهراً نافذ است باطناً نیز نافذ است زن تنها برای یک مرد حلال می ماند و بدین ترتیب هم نزاع از میان می رود و هم دامنِ زن مصون

می ماند.

اما ملکیتهای بدون سبب حاکی از حقیقت ثابت در نفس الامر هستند و تغییر واقعیت آنها به دست قاضی و حاکم نیست، برخلاف عقود که انشاء هستند و از چیزی حکایت ندارند و طرفهای عقد می توانند آنها را ایجاد کنند. بنابراین همان گونه که برای طرفهای عقد جایز است که خود با رضایت به عقد یا فسخ اقدام کنند این نیز جایز است که در هنگام اختلاف، قاضی از آنها نیابت کند و نزاع را از میان ببرد، بلکه [بنابر قاعده]می بایست تصرف قاضی قویتر از تصرف طرفهای عقد باشد تا بر خلاف رضایت آنها در موردشان نافذ و جاری گردد.

۳ – احمد و صاحبان سنن از ابن مسعود به صورت مرفوع روایت کرده اند که «اذا اختلف

المتبایعان و لیس بینهما بیّنه فالقول مایقول رب السلعه أویتتارکان».(۱) در این حدیث، عبارت «اویتتارکان» می رساند که پس از واگذاردن نزاع از سوی طرفین، برای فروشنده کالا جایز

است از آن کالا بهره برد، گرچه در ادعای خود [مبنی بر عدم فروش آن] کاذب باشد، و در برابر برای مشتری نیز جایز است از ثمن [که در صورت حکم حاکم به بیع می بایست آن را به صاحب کالا بدهد] استفاده کند، هر چند در ادعای خود [مبنی بر وقوع بیع] کاذب باشد.

متارکه نزاع تنها نزد قاضی ممکن است و بدین ترتیب ثابت می شود فسخ عقد از سوی حاکم باعث آن است که هر یک از مبیع و ثمن به ملک صاحب خود برگردد، هر چند در باطن خلاف آن باشد.

حنفیه از حدیث ام سلمه نیز چنین پاسخ داده اند که این حدیث همانند آیه بقره درباره جنبه مالی است، در حالی که نزاع ما در این باب در باره مال نیست. از دیگر سوی قیاس نکاح

و طلاق و عقدها و فسخهایی همانند آن بر مال باطل است؛ چه، قاضی حق ندارد مال زید را به عمرو بدهد در حالی که حق انشای عقد یا فسخ عقد دارد. بنابر این چگونه می توان آنچه را

قاضی در آن ولایت انشا دارد بر آنچه در آن چنین ولایتی ندارد، یعنی ملکیتهای بدون سبب،

قیاس کرد؟ آیا چنین قیاسی چیزی جز قیاس شئ بر ضد است؟

بر همه ادله ای که حنفیه آورده اند نقدهای دامنه داری مطرح شده که اما در اینجا به چند

نکته زیر بسنده می کنیم:

۱- اثری که از علی علیه السلام نقل شده نزد محدثان ثابت نشده است، و بر فرض ثابت شدن نیز موقوف است. این در حالی است که بنابر گفته ابن حجر در فتح الباری در صورت اختلاف

صحابه با همدیگر درباره یک موضوع، گفته یکی از آنها نمی تواند بدون مرجح در برابر گفته

دیگری حجّت تلقی شود.

۲ - انشای حلیت در فروج و جز آن تنها به وجهی شرعی که ظاهر و باطنش یکسان است امکان پذیر است. اما انشای حلّیت به امری باطل، چیزی است که نه نظیر دارد و نه دلیل. در

این میان، قضاوت نیزتنها یک حجّت شرعی ظاهری است که فقط در ظاهر نافذ است، در حالی که لازمه نافذ بودن حکم و قضاوت تغییر احکام واقعی نیست. همچنین، قضاوت یا انشای عقد جدید است و یا امضای عقد سابق. چونان که ظاهر است احتمال اخیر را به هیچ

۱-اگر دو طرف بیع اختلاف کنند و میانشان بینه ای نباشد قول پذیرفته همان است که صاحب کالا می گوید. یا این که همدیگر را رها می کنند. ر.ک: سنن ابوداوود، کتاب البیوع، باب۷۲.

وجه نمی توان ادعا و اثبات کرد، احتمال نخست نیز چنین وضعی دارد؛ زیرا در آن نه ایجابی

است، نه قبولی و نه شهودی. این هم که گفته اند لازمه نافذ نبودن باطنی حکم یا قضاوت

قاضی زشتی و بدکاری می باشد، در صورتی است که زن دارای دو شوهر باشد؛ یکی آشکارا با او همبستر شود و دیگری پنهانی. اما توده فقیهان می گویند در مسأله موضوع بحث همبستری با زن بر مرد دوم حرام است و بنابر این اگر مدعی یا غیر او (یعنی همان کسی که

حقیقت را می داند و نیز می داند که آن زن واقعاً همسر او نیست) با زن همبستری کند مرتکب

گناهی بزرگ شده است، چونان که اگر در مسأله مالی هم بناروا به نفع او حکم شود و او از آن مال استفاده کند گناه کرده است، و البته گناه مسأله پیشین بزرگتر است. بنابر این زشتی و فحشایی که در اینجا پدید آمده از اقدام کردن مرد به کاری است که خداوند در واقع بر او حرام کرده، و همانند آن است که با زن، در حالی که شوهری دیگر دارد، زنا کرده باشد.

۳ - در مورد حدیث ابن مسعود که از مسأله تحالف طرفهای بیع در صورت نبودن بیّنه، و از متارکه نزاع سخن می گوید پاسخش این است که اگر بنا باشد هر یک از طرفهای بیع از استفاده کردن آنچه پیش از آن در ملکشان بوده است منع شوند لازم می آید هم از بدل و هم از مبدل منه محروم بمانند، در حالی که چنین چیزی در شرع سراغ داشته نمی شود و چنین چیزی در هیچ یک از صورتهای نزاع وجود ندارد، و البته به هر روی، آن که دروغ گفته مرتکب گناهی بزرگ شده است.

به نظر نگارنده، متون دینی و احکام شرعی پی درپی درباره حرمت مال و جان و ناموس مسلمان رسیده، که حدیث ام سلمه «انما أنابشر» و حدیث «کل المسلم علی المسلم حرام دمه

و ماله و عرضه» از آن جمله است، و همین اندازه مورد اتفاق و قطعی است و عدول از آن در

هیچ مسأله ای جایز نیست، مگر به واسطه دلیلی قویتر که صلاحیت نسخ کردن یا تخصیص زدن را داشته باشد. این در حالی است که حنفیه هیچ از چنین دلیلی سخن نگفته اند و تنها از صلاحیت محل برای انشا و فسخ و همانند آن سخن به میان آورده اند، با آن که صلاحیت محل

برای انشا یا فسخ عقد و اثبات عقد و فسخ به صورت ضمنی در قضا، و نیز این که شروط ذکر

شده برای عقد تنها برای عقد قصدی است و نه برای عقد ضمنی، سخنی است که نمی توان آن را پذیرفت مگر پس از رسیدن دلیلی که بتواند صحت قضا باطناً و ظاهراً را ثابت کند، اما دست کشیدن بر چوب خارناک آسانتر از یافتن چنین دلیلی است.

پس از این همه می گوییم: کی مذهب ابوحنفیه نافذ بودن ظاهری و باطنی حکم است، با آن که وی مدعی و شاهدانی را که بدروغ گواهی داده اند مرتکب گناهی بزرگ می داند؟ پس

بنابر قواعد، نزد خود ابوحنیفه نیز چنین فتوایی صحیح نیست، و هر کس چنین فتوا دهد از چهار چوب اصول و قواعد فقه حنفی بیرون رفته است؛ زیرا فتوا دادن به جواز کاری که حرام

است روا نیست. از همین روی، ابن همام – که خود از بزرگان حنفیه است – در خلال تقریر و بیان مذهب ابوحنیفه چنین می گوید:

نکته دیگر آن که هر کس ادعای باطل را آغاز کند و آن را به طریقی باطل به اثبات برساند گناهی بزرگ کرده است، آن هم چه گناهی!(۱)

۲۰ : حرمت فرار از طاعون به کمک حیله

بنا به روایت بخاری، از عبدالله بن عامر بن ربیعه رسیده است که عمربن خطاب به آهنگ شام بیرون رفت. چون به «سَرْغ» رسید برایش خبر آمد که در شام وبا شیوع پیدا کرده است.

پس عبدالرحمن بن عوف [که همراه بود] به عمر خبر داد رسول خدا صلی الله علیه و آله فرموده است: «اذا سمعتم به بأرض ٍ فلاتقدموا علیه و إذا وقع بأرض ٍ و انتم بهافلا تخرجوا فراراً منه(۲)». عمر که چنین شنید از سَرْغ برگشت.

شرح حدیث

«سَرْغ» نام شهری است در مرز شام که با مدینه سیزده مرحله(۳) فاصله دارد و ابوعبیده آن را فتح کرد. مقصود از وبا هم در این حدیث طاعون است.

رسول خدا صلی الله علیه و آله از ورود به سرزمین طاعون زده و نیز از خروج از آن نهی فرموده. این حکم نهی حکمتهایی ارزشمند دارد و از آن جمله است:

۱- این که اگر شخصی به سرزمین طاعون زده برود ممکن است در آن جا به تقدیر خداوند آسیبی به او رسد و سپس بگوید: اگر در شهر خودم می ماندم و به این جا نمی آمدم این طاعون

مرا نمی گرفت. این در حالی است که شاید اگر وی در همان وطن خویش نیز اقامت داشت آن طاعون به او می رسید. همچنین اگر کسی در سرزمین طاعون زده باشد و سپس از آن بیرون

۱- ر.ک: فتح القدیر، ج۲، ص ۳۹۰.

۲- اگر شنیدید آن [طاعون] در شهری هست بدان در نیایید، و اگر در سرزمینی بودید و این بیماری در آن رخ نمود از آن فرار نکنید و بیرون نروید.

۳- مسافتی است که یک شتر بارکش می تواند در طول روز بپیماید. این مقدار برابر است با ۲۴ میل هاشمی، یا ۸ فرسخ و یا ۴۴۳۵۲ متر. ر.ک: معجم لغه الفقهاء، ص ۴۲۱. - م.

رود ممکن است به تقدیر خداوند از آسیب طاعون ایمن بماند و در نتیجه بگوید: اگر در آن سرزمین می ماندم آنچه به ساکنان آن سامان رسید به من نیز می رسید. این در حالی است که

اگر در همان جا هم می ماند شاید هیچ آسیبی از آن طاعون به او نمی رسید. بنابر این، رسول

خدا صلی الله علیه و آلهبه هدف پاس داشتن عقاید مسلمانان و بستن راه بهانه، آنان را از این که به سرزمین طاعون زده وارد یا از آن خارج شوند نهی فرمود.

۲ - این که - به گفته تقی الدین ابن دقیق - رفتن به سرزمین طاعون زده در معرض بلا گذاردن خویشتن است، در حالی که ممکن است شخص بر آن شکیبایی نداشته باشد. شاید هم این کار نوعی ادعای صبر و توکل باشد. از همین روی مسلمان از چنین کاری نهی شده است تا مباد به خود مغرور شود و چیزی را ادعا کند که به هنگام آزمایش شکیبایی آن را

ندارد. اما فرار از سرزمین طاعون زده ممکن است به گونه ای توجه به اسباب و عوامل طبیعی

باشد، به صورتی که شخص سعی کند با عنایت به عوامل طبیعی از آنچه برایش تقدیر شده است بگریزد. چنین است که شارع ما را از تکلّف در هر دو حالت نهی کرده است. ابن دقیق

می گوید: از همین باب است که فرمود: لاتتمنوا لقاء العدّو، و اذا لقیتموهم فاصبروا»(۱) و با این سخن مسلمانان را از آرزوی آنچه به معنای در معرض بلا و گرفتاری قرار گرفتن است و در

آن بیم مغرور شدن به خویشتن و یا خود فریفتن می رود - چه این که بعید نیست انسان هنگام

رویارویی با بلاـ و گرفتاری حیله و نیرنگ کند - بازداشت و از سویی دیگر به آنان فرمان داد چنانچه در بلا گرفتار آمدند تسلیم امر خداوند باشند. البته خداوند خود به حقیقت امور آگاه است.

۳ - این که سرایت بیماری طاعون حساً و شرعاً به طریق سببّیت عادی نه سببّیت عقلی ثابت شده است و بنابر این، رفتن به منطقه طاعون زده در معرض نابودی قراردادن خود است، با آن که خداوند در قرآن می فرماید: «وَلاـ تُلْقُوا بِأَیْدیکُمْ اِلیَ التَّهْلُکَهِ».(۲) از آن سوی فرار از منطقه طاعون زده هم در بسیاری موارد آسیبهای فراوانی را برای دیگران در پی می آورد و موجب سرایت آن به دیگر مناطق و در نتیجه آزار مسلمانان می شود، گرچه که خود فرد بتواند

از این رهگذر نجات یابد، اما شارع به مصالح جمع می نگرد و آن را بر مصلحت فرد مقدم

۱- رویارویی با دشمن را آرزو نکنید و چون رویاروی شدید نگریزید. ر.ک.: سنن ابوداوود، کتاب الجهاد، باب ۸۹.

۲- بقره/ ۱۹۵: خود را به دست خویش به هلاکت میفکنید.

می دارد. بنابر این چگونه در جایی که اصلاً برای فرد هم منفعتی نباشد می توان مصالح جامعه را فدا کرد؟ چه، وقتی که طاعون شایع شود همه را در بر می گیرد و فرار از آن ثمری جز آزار و ضرر رساندن به جمع مسلمانان ندارد. افزون بر این، فرار توانمندان و واگذاشتن ضعیفان و ناتوانان و کسانی که در این دسته اند حسرتی در دلهای آنان بر جای می نهد و منافع و مصالح

آنان را در معرض تباهی می گذارد. از همین رو است که گفته اند: وعده عذاب برای فرار از

جنگ بدان سبب است که این کار دل آنان را که نگریخته اند سست می کند و آنان با احساس

تنها شدن ترس به خود راه می دهند. چنین است که پیامبر صلی الله علیه و آله در حدیث مرفوع جابر فرمود: «الفارّ من الطاعون کالفارّ من الزحف و الصابر فیه کالصابر فی الزحف(۱)». این حدیث را احمد و ابن خزیمه سندیابی و نقل کرده اند و حافظ ابن حجر گفته: سند این حدیث شایسته بررسی

و پیگیری است. همین مضمون در حدیث مرفوع عایشه به روایت احمد و ابن خزیمه با سندی حسن آمده است.

گواهی حدیث بر حرمت حیله

این حدیث می رساند که گاه صورت و ظاهر دو فعل یکسان، اما حکم آنها به تبع اهداف و مقاصد متفاوت است؛ برای نمونه کسی که از سرزمین طاعون زده به مقصد فرار از آن خارج شود فعل منهی عنه را انجام داده، اما کسی که در پی کاری و بدون آن که قصد فرار داشته باشد از چنین منطقه ای بیرون رود حرامی انجام نداده است. این خود دلالتی صریح دارد بر آن که در همه تصرفات انسان انگیزه او ملاک است و نیّت، حکم کارها را تغییر می دهد، و چونان که بارها گذشت این دلالت بنیان حیله ها را، هر نوع که باشند، ویران می کند.

در این میان در این فرع که اگر کسی هم قصد فرار و هم قصد بر آوردن کاری داشته باشد چه حکمی دارد، اختلاف است، برخی آن را جایز و برخی دیگر ممنوع دانسته اند؛ کسانی که

از آن منع کرده اند به صورت فرار فی الجمله نظر داشته اند، اما آنان که آن را جایز شمرده اند

بدین نظر داشته اند که این کار مصداق «خروج به قصد فرار» نیست؛ چه تنها نیّت فرد از

خروج، فرار نبوده است.

برخی عالمان دلالت حدیث بر حرمت حیله را چنین تقریر کرده اند که اگر پیامبر خدا صلی الله علیه و آله

۱- آن که از طاعون بگریزد همانند کسی است که از جنگ بگریزد و آن که در آن پایداری کند همانند کسی است که در جنگ پایداری کرده است. ر.ک. : سنن احمد، ج ۱، ص ۱۷۵، ۱۸۰ و ۱۸۶.

از فرار از تقدیر خداوند در صورتی که بلایی بر بنده نازل شده است نهی می کند تا بنده را بر رضایت به قضای الهی و تسلیم شدن در برابر حکم او بدارد، چگونه می تواند او را اجازه

دهد، چونان که معتقدان به حیله این کار را انجام می دهند، که از امر شریعت و از احکام دین هنگامی که مخاطب آن قرار گیرد بگریزد؟

یاد آور می شویم بخاری این حدیث را تحت عنوان «باب حیله های ناپسند برای فرار از طاعون» آورده، و ابن مهلب جهت دلالت حدیث بر این عنوان را چنین تقریر کرده است:

حیله ورزیدن برای فرار از طاعون بدین گونه تصور می شود که شخص برای نمونه در قالب سفر زیارتی یا تجارت از منطقه طاعون زده بیرون رود در حالی که قصد وی از این کار فرار

از طاعون است.

روشن است اگر شخص چنین کند ظاهر فعل او جواز، ولی باطنش حرمت خواهد بود، در حالی که حدیث به عموم خود باطن را معتبر می داند و همین نیز مطلوب ماست.

۲۱: حرمت سست گرفتن حقوق زن و حیله بر آن

از عمرو بن شعیب از پدرش از جدش رسیده است که رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: «ایما امرأه نُکحت علی صداق أوحِباء أوعدهٍ قَبل عصمه النکاح فهو لها، و ما کان بعد عصمه النکاح فهو لمن اُعطیه، و احق مایُکرم علیه الرجلُ ابنتهُ و اختُه».(۱) این حدیث را احمد و صاحبان سنن بجز ترمذی روایت کرده اند و ابوداوود درباره آن سکوت گزیده است.

شرح حدیث

«حباء» بر وزن غطاء و کساء به معنای عطیه ای است که به غیر زن دهند، یا به زن دهند و افزون بر مهر باشد. «عده» بر وزن هبه وصله، در اینجا به معنای وعده عطیه ای است که مرد به زن می دهد. «قبل عصمه النکاح»؛ یعنی پیش از عقد نکاح.

حدیث دلیلی است بر آن که زن مستحق همه مهر و عطیه با مدت و بی مدتی است که

۱- هر زنی که بر صداق یا عطیه یا وعده ای پیش از بسته شدن عقد نکاح به همسری گرفته شود آن [صداق و عطیه و وعده] از آنِ اوست، و آنچه پس از عقد نکاح باشد از آن کسی است که آن را بدو داده اند. سزاوارترین موضوعی که شخص را بر آن بتوان گرامی بداشت دختر و خواهراویند. ر.ک.: سبل السلام، ج۳، ص ۱۵۰. گفتنی است در روایت سبل السلام متن بخش پایانی حدیث چنین است: «واحقُّ ما اکرم الرجل علیه ابنته او اخته» . - م.

هنگام عقد یا پیش از آن، از آن سخن به میان می آید، هر چند این عطیه برای غیر زن، همانند برادر یا پدر او وعده داده شده باشد، اما عطیه ای که پس از عقد نکاح مطرح می شود به همان کسی تعلق می گیرد که آن را برای او قرارداده و نامبرد کرده اند، خواه آن کس زن باشد، یا ولیّ زن. این مذهب عمر بن عبدالعزیز، ثوری، ابوعبید و مالک است. دلیل این تفاوت نهادن [میان عطیه پیش از عقد یا به هنگام آن با عطیه پس از عقد] آن است که اگر پس از عقد برای بستگان زن، چون برادر یا پدر او عطیه ای نام برده شود، این کار در معرض تهمت و تردید

نیست؛ چه این که پیش از آن، حقوق زن در عقد مقرر و تثبیت شده و از همین روی عطیه ای

که پس از عقد نام برده شود برای همان کسی است که به نام او مطرحش کرده اند. اما اگر پیش از عقد برای بستگان زن عطیه ای قرارداده شود این در معرض تهمت و تردیدی آشکار است؛ چه، دادن چنین عطیه ای از سوی مرد به بستگان و بخصوص ولیّ زن حیله ای است که در ظاهر نام هدیه به خود گرفته، اما در واقع رشوه ای است که هدف از آن سهل گیری بستگان و اولیای زن در مهر و دیگر حقوق اوست. چنین کاری برای مرد و برای رشوه گیرنده سود آور،

اما برای زن زیانبار است. به همین دلیل رسول خدا صلی الله علیه و آله ظاهر آن که عطیه را به نام چه کسی قرارداده اند معتبر ندانسته و به حقیقت و هدف از آن نظر کرده و چنین حکم کرده که این

عطیه، هر چند به نام کسی دیگر قرارداده شده باشد، از آنِ زن است، تا بدین ترتیب حیله

حیله گر به خود او بر گردد و وی به هدف خویش نرسد.

این خود دلیلی است بر آن که در عقد و در تصرفات آنچه معیار و ملاک می باشد انگیزه ها

و اهداف است، نه ظاهر گفتارها و کردارها.

۲۲ : حیله عسل

۱- بخاری و مسلم از طریق هشام بن عروه از پدرش از عایشه نقل کرده اند که: رسول خدا صلی الله علیه و آلهعسل و حلوا دوست داشت. وی چون شامگاهان می شد به خانه زنان باز می گشت و به نزدِیکی از آنان می رفت. روزی او بر حفصه دختر عمر وارد شد و بیش از آنچه نزد دیگران

می ماند نزد او ماند. من غیرتم برانگیخته شد و در این باره پرسیدم. به من گفته شد: زنی از خاندان وی [حفصه]ظرف عسلی به او هدیه کرده و پیامبر صلی الله علیه و آله نیز از آن عسل شربتی نوشیده است. من با خود گفتم: به خداوند سوگند که برای او حیله ای خواهیم اندیشید. پس به سوده

دختر زمعه گفتم: او [پیامبر] نزد تو خواهد آمد، از او بپرس: مغفار(۱) خورده ای؟ او به تو خواهد گفت: نه. پس به او بگو: این بویی که از [دهان]تو احساس می کنم چیست؟ خواهد گفت: حفصه شربتی از عسل به من داد. پس به او بگو: زنبوری که عسل از آن است عرفط خورده است. من نیز چون پیامبر نزدم آید چنین سخن خواهم گفت، و تو نیز ای صفیه همین سخن را

بگو. عایشه می گوید: سوده گفت: به خداوند سوگند هنوز او از در به این سوی نیامده بود که از بیم تو خواستم آنچه را گفته بودی به او بگویم. [عایشه می گوید:] پس از آن که پیامبر به سوده نزدیکتر شد به او گفت: ای رسول خدا مغفار خورده ای؟ فرمود: نه، گفت: این بویی که

از [دهان] تو احساس می کنم چیست؟ فرمود: حفصه شربتی از عسل به من داد. سوده گفت: زنبوری که عسل را از آن گرفته اند عرفط خورده است. [عایشه ادامه می دهد:] زمانی هم که

پیامبر نزد من آمد به او همان سخن را گفتم و چون نزد صفیه رفت صفیه نیز همان سخنان را

گفت. چون دیگر بار نزد حفصه بازگشت حفصه گفت: آیا هنوز هم از آن شربت می نوشید؟ فرمود: مرا بدان نیازی نیست. عایشه می گوید: سوده می گفت: به خداوند سوگند پیامبر را از آن عسل محروم کردیم. من به او گفتم: خاموش باش.

۲ - بخاری و مسلم از طریق عطاء آورده اند که وی از عبیدبن عمیر شنیده است که می گوید: از عایشه شنیدم ادعا می کرد پیامبر صلی الله علیه و آله نزد زینب دختر جحش می ماند ونزد او عسل می نوشید. پس من و حفصه توطئه ای چیدیم که هرگاه پیامبر بر هر یک از ما وارد شود به او بگوییم از تو بوی مغفار احساس می کنم؛ مغفار خورده ای؟ پس از آن پیامبر صلی الله علیه و آله بر یکی از این دو وارد شد و او آن سخن را که بنا بود گفت. پیامبر صلی الله علیه و آله نیز در پاسخ فرمود: نه، بلکه نزد زینب دختر جحش عسل خورده ام و دیگر این کار را نخواهم کرد. پس این آیه نازل شد: »یااَیُّهَا النَّبِیّ لِمَ تُحَرِّمُ ما اَحِلَّ اللّهُ لَکَ - تا آن جا که می فرماید - اِنْ تَتُوبا اِلیَ اللّه فَقَد صَغَتْ قُلُوبُکُما«(۲) که خطاب به عایشه و حفصه است و هنگامی نازل شد که پیامبر صلی الله علیه و آله به یکی از همسران خود

سخن در میان نهاد؛ یعنی همان که عسل خورده ام.

این روایت بخاری در «کتاب الایمان و النذور» از صحیح اوست. اما روایت وی در تفسیر

گویای آن است که پیامبر صلی الله علیه و آله سوگندی را نیز با امتناع از خوردن عسل همراه کرده است؛ چه،

۱- مغفار صمغی شیرین و بدبوی است که از درخت شوره جاری می شود. - م.

۲- تحریم/ ۱ - ۴: «ای پیامبر چرا آنچه را خداوند برایت حلال کرده است [بر خود] حرام می کنی؟... اگر توبه کنید بهتر است؛ چرا که دلهایتان از حق بازگشته است...».

لفظ حدیث بخاری در تفسیر از همین طریق عطاء چنین است: «هرگز این کار را نخواهم کرد و بر این سوگند یاد کردم؛ مباد به کسی چیزی در این باره بگویی».

بخاری و مسلم حدیث عایشه درباره داستان عسل خوردن پیامبر صلی الله علیه و آله نزد یکی از همسران خود را به دو صورت آورده اند.

یک : از طریق عبید بن عمیر از عایشه که در آن آمده است: عسل خوردن پیامبر صلی الله علیه و آله درخانه زینب دختر جحش بود و آن دو تن که بر حیله در برابر رسول خدا صلی الله علیه و آله همدست شدند حفصه و عایشه بودند و همین داستان سبب نزول آیات آغازین سوره تحریم شد.

دو : از طریق عروه از عایشه، که در آن آمده است: عسل خوردن پیامبر صلی الله علیه و آله در خانه حفصه

دختر عمر بود و همدستی بر حیله در برابر رسول خدا صلی الله علیه و آله از سوی سه تن یعنی عایشه و صفیه و سوده صورت پذیرفت. در این روایت نیامده است که آیات آغازین سوره تحریم بدین سبب نازل شد.

عالمان در پاسخ این دوگانگی، دو شیوه برگزیده اند: شیوه ترجیح، و شیوه جمع.

قاضی عیاض از کسانی است که شیوه نخست را برگزیده، گوید: روایت عبید بن عمیر به سبب موافقت با کتاب الهی سزاوارتر است؛ زیرا در قرآن آمده است «وَإِنْ تَظاهَرا» و این به صیغه تثنیه است و نشان می دهد کسانی که همدستی و حیله کردند دو تن بودند، نه سه تن.

حدیث ابن عباس به روایت شیخین نیز دلیل دیگر ترجیح روایت عبید بن عمیر است. ابن عباس می گوید: یک سال تمام در پی آن بودم که درباره این آیه از عمربن خطاب بپرسم، اما از حشمت و هیبتش نمی توانستم از او چنین پرسشی کنم. تا آن که وی آهنگ حج کرد و من نیز با او به حج رفتم. چون در راه بازگشت بود در جایی راه خود را به دلیل کاری به سمت

چند درختچه اراک کج کرد و من نیز ماندم تا او از کارخود فراغت یافت. سپس با او به راه

ادامه دادم و گفتم: آن دو زنی که خداوند درباره آنان فرموده «وَ إِنْ تَظاهَرا عَلَيْه» کیستند؟ او گفت: عایشه و حفصه. قاضی عیاض می افزاید: گویا اسمهای این کسان نزد راوی روایت دیگر تغییر یافته است. کرمانی پیرامون این سخن عیاض اظهار نظر می کند و می گوید: اگر

چنین توجیهی [شیوه ترجیح] را جایز بدانیم، اطمینان به بیشتر روایات از میان خواهد رفت.

کرمانی و همچنین قرطبی از کسانی اند که به شیوه دوم گراییده اند. او می گوید: چه مانعی دارد که داستان حفصه پیشتر بوده و چون آن سخنان که در داستان است به پیامبر صلی الله علیه و آله گفته

شـده وی عسل را ترک گفته، بی آن که بر خود حرام کند و لذا در این باره آیه ای هم نازل نشده است. اما پس از آن که در خانه زینب عسل خورده عایشه و حفصه بر ساختن چنان ماجرایی

ص:۲۶۴

همدستی کرده اند و در این هنگام بوده که آن حضرت عسل را بر خود حرام کرده و بدین سبب آیه نازل شده است. ابن حجر نیز از کسانی است که همین شیوه دوم را برمی گزیند.(۱) اما شیوه قاضی عیاض قویتر است؛ چه، تصور نمی شود که آن حیله تکرار شده و پیامبر صلی الله علیه و آله بدان پی نبرده باشد.

بر این داستان که عسل خوردن پیامبر صلی الله علیه و آله نزد زینب سبب نزول آیه بوده اشکالی وارد شده و آن، روایت نسائی به سند صحیح از انس است که پیامبر صلی الله علیه و آله کنیزی داشت و با او همبستر می شد. اما حفصه و عایشه آن اندازه با این کار حضرت مخالفت ورزیدند تا وی او را بر خود حرام کرد، و بدین مناسبت آیه «یا اَیُّهَا النَّبِیُّ لِمَ تُحَرِّمُ ما اَحَلَّ اللّهُ لَکَ» نازل شد. این حدیث یک گواه مرسَل نیز دارد که طبری آن را به سندی صحیح از زیدبن اسلم، تابعی مشهور آورده است که گفت: رسول خدا صلی الله علیه و آله در خانه یکی از همسران خود با امّ ابراهیم همبستر شد و او باردار شد. پس همسر آن حضرت گفت: ای رسول خدا صلی الله علیه و آله، درخانه من و بر فرش من! در پی آن، پیامبر وی [ام ابراهیم] را بر خود حرام کرد. همسر آن حضرت گفت: ای رسول خدا صلی الله علیه و آله، چگونه آنچه را حلال است بر خود حرام می کنی؟ پس پیامبر سوگند خورد با او همبستری نکند، و بدین مناسبت آیه نازل شد.

می توانید به این اشکال چنین پاسخ بدهید که آنچه در صحیح بخاری و صحیح مسلم آمده صحیحتر است. اگر هم به شیوه جمع گرایش دارید می توانید بگویید: هر یک از این دو حادثه

سبب نزول آیه بوده اند.(۲) به هر روی خداوند خود به حقیقت امور آگاه است.

گواهی حدیث بر حرمت حیله

عایشه دو حیله اندیشید که هر دو هم از نظر وسیله و هم ازنظر هدف، غیر جایز بوده اند؛ از نظر وسیله، ظاهر حیله او اندرز دادن پیامبر صلی الله علیه و آله و دور داشتن ایشان از خوردن یک نوشیدنی بد بو است، ولی هدف از این حیله آن بوده است که پیامبر صلی الله علیه و آله عسلی را که خداوند حلال کرده و او نیز دوست می داشت بر خود حرام کند و در نتیجه نزد آن زنی که عسل داشت کمتر

بماند، و چنین نیز شد. این حیله شرعاً حرام است، چرا که در آن بی بهره کردن پیامبر از چیزی است که با آن خو، و آن را دوست می داشته است، و افزون بر این در بردارنده زیان برای زنی است که حضرت نزد وی عسل نوشیده است، و از همین رو است که خداوند می فرماید: «و ان

۱- فتح الباری، ج۹، ص ۳۰۲.

۲- فتح الباری، ج۹، ص ۲۳۲.

تتوبا»، و توبه همیشه در پس گناه است.

هر حیله دیگری هم که هدف شخص از آن بازداشتن دیگران از چیزی که خداوند برایش حلال کرده است باشد، و هر حیله ای که به هدف زیان رساندن به دیگران و نیرنگ کردن با

آنان، انجام پذیرد، همانند این حیله حرام است.

بخاری در کتاب الحیل، حدیث هشام بن عروه از پدرش از عایشه را تحت عنوان «باب ناپسندی حیله زن با شوهر و با همشویان خود و آنچه در این باره بر پیامبر نازل شده» قرارداده، و جهت دلالت حدیث بر چنین عنوانی همان است که پیشتر گفتیم.

ابن منیر جهت دلالت حدیث بر عنوان را چنین تقریر می کند:

از آن روی برای زنان جایز بود بگویند مغفار خورده ای که این سخن را به عنوان پرسش آورده بودند، بدان دلیل که پیامبر صلی الله علیه و آله در پاسخ فرمود: نه. مقصود زنان از این گفته کنایه بود، نه دروغ صریح. این همان وجه حیله ای است که عایشه گفت: به خداوند سوگند برای او حیله ای خواهیم اندیشید. اگر سخن آن زنان دروغ محض بود حیله نام نمی گرفت؛ زیرا در دروغ محض هیچ شبهه ای برای گوینده اش وجود ندارد.

این سخن را ابن حجر از ابن منیر نقل می کند و البته خالی از بحث و کنکاش نیست؛ زیرا معنای حیله بر محور خدعه و ایهام در گفتار و کردار به طریقی از طرق خفا و پوشیدگی، اعم

از تعریض یا کذب و یا جز آن، دور می زند. بنابر این جهت دلالت حدیث بر عنوان [حیله] متوقف بر این نیست که گفته آن زنان کنایه وتعریض باشد، نه دروغ محض. گویا ابن منیر از این نکته غفلت داشته است که در روایت عبید بن عمیر از عایشه به نقل شیخین، عبارت «من

از تو بوی مغفار حس می کنم؛ مغفار خورده ای» آمده و این در حالی است که چنین عبارتی را نمی توان بر استفهام حمل کرد؛ زیرا در متن آن حرف تأکید «انّ» آمده است؛ «انی اجد منک

ریح مغافیر». این روایت گرچه غیر از روایتی است که ابن منیر سخنان خود را از آن استنباط

کرده، اما در دلالت بر حیله از نظر جنس و نوع، با آن همانند است. هدف ما هم از این تقریر آن است که جهت دلالت حدیث بر عنوانی که بخاری آورده [یعنی عنوان حیله] متوقف بر نفی

کذب صریح نیست، هر چند ترکیب عبارت در روایت نخست قابل حمل بر استفهام نیز باشد. به هر روی خداوند خود به حقیقت امور آگاه است.

۲۳: نکاح تحلیل

بنـا بر دلالـت کتـاب و سـنت و نیز اجماع امّت، هرگاه مردی زنش را سه بار طلاق دهـد زن بر او حرام می شود تا زمانی که با مردی دیگر ازدواج کنـد. بنابر این اگر مردی با چنین زنی بدان هدف ازدواج کند که وی بر شوهر نخست خویش حلال شود این ازدواج حرام و باطل خواهد بود، خواه پس از ازدواج زن را نگه دارد و خواه او را طلاق دهد. این نکاح که «نکاح

تحلیل» نام دارد موجب حلال شدن زن برای شوهر پیشـین خویش نمی گردد، و تنها زمانی زن بر شوهر پیشـین حلال می شود که مردی بـا او «نکـاح رغبت» کنـد، نه نکـاح حیله، و نیز بایـد با زن همبستری کنـد. پس از آن است که اگر، به حسب اتفاق، میان این دو به وسیله ای چون مرگ،

طلاق، و یا فسخ نکاح جدایی افتد زن بر همسر پیشین خود حلال خواهد شد.

نکاح تحلیل که حرام و باطل است سه صورت دارد:

۱ - این که مرد به قصد حلال کردن زن برای شوهر پیشین با او ازدواج کند، بی آن که تبانی

عرفی یا لفظی در کار باشد؛

۲ - این که مرد به قصد حلال کردن زن برای شوهر پیشین با او ازدواج کند، و در متن عقد

و یا پیش از آن توافقی لفظی صورت پذیرفته باشد؛

۳ - این که مرد با چنین قصـدی با زن ازدواج کند، ولی نه پیش از عقد و نه مقارن با آن چنین شـرطی نکرده باشـند، بلکه تنها قراین و اوضاع و احوال بر چنین قصدی دلالت کند. این دلالت

نیز به منزله اشتراط لفظی است.

نکاح تحلیل به هر یک از این سه صورت که باشد باطل است و انجام دهنده اش از سوی رسول خدا صـلی الله علیه و آله و نیز بر زبان صـحابه لعن شده و تابعان نیز همین شـیوه را در این باره داشـته اند. بنابر این اگر کسی که نکاح تحلیل انجام داده واقعاً بخواهد با آن زن زندگی کند باید از نو با وی عقد نکاح بندد.

اینک پاره ای از احادیث و آثاری را که در این باره روایت شده است می آوریم:

۱ - در مسـند احمد، سـنن نسائی، و جامع ترمذی از ابن مسـعود روایت شده است که «رسول خدا صـلی الله علیه و آله محلِّل و محلَّل له را لعنت کرد».

ترمذی می گوید: این حدیثی حسن است و صـحیح، و عالمان اصحاب پیامبر از جمله عمربن خطاب، عثمان بن عفان و عبدالله

بن عمر بدان عمل کرده اند و قول فقهای تابعین نیز

همین است.

ص:۲۶۷

همانند حدیث ابن مسعود را، علی علیه السلام نزد احمد و اصحاب سنن بجز نسائی، ابوهریره نزد احمد و ترمذی در کتاب العلل – و این حدیث چونان که بخاری در پاسخ ترمذی می گوید

حدیثی حسن است –، همچنین ابن عباس نزد ابن ماجه روایت کرده اند. در سند روایت اخیر زمعه بن صالح وجود دارد که گروهی او را ضعیف و گروهی دیگر ثقه دانسته اند ومسلم در صحیح خود حدیثی از او همراه با یک حدیث دیگر آورده است. از ابن معین نیز در این باره دو روایت رسیده است.

۲ – در سنن ابن ماجه، حدیث عقبه بن عامر آمده است که: رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: «الا

اخبرکم بالتّیس المستعار؟» گفتند: آری»، فرمود: «هو المحلِّل لعن الله المحلِّل و المحلّل له(۱)». در سند این حدیث به عثمان بن صالح و مشرع بن هاعان بری خوریم، و این در حالی است که

بر عثمان خرده گرفته اند که وی تنها از لیث روایت می کند، در حالی که از اصحاب مشهور او هم نیست. برخی نیز مشرع بن هاعان را ضعیف دانسته اند. اما این طعن در سند حدیث مردود

است؛ چه، عثمان بن صالح راویی ثقه است و بخاری در صحیح خود از او حدیث نقل کرده، و ابن معین و ابوحاتم رازی نیز از او روایت کرده اند و اخیر درباره وی گفته: بزرگی درستکار و سالم است. به ابوحاتم گفتند: او تلقین می کرد. گفت: نه، این در حالی است که هر که چنین باشد اگر روایتی هم تنها او آورده باشد حجت است، زیرا روایت شاذ آن است که با روایت

راویان ثقه مخالفت داشته باشد، نه آن که جدای از آنان و تنها از سوی یکی روایت شده باشد.

افزون بر این، کسی چون ابوصالح که کاتب لیث است و بیشترین حدیث را از او نقل می کند و خود راویی ثقه است، گرچه در حدیث او اشتباهی چند نیز رخ داده است. مشرع بن هاعان نیز

یکی دیگر است که ابن معین درباره او می گوید: ثقه است. احمد هم درباره او می گوید: معروف است. بدین ترتیب ثابت می شود که این حدیث خوب و سند آن نیز حسن است. این دیدگاهی است که ابن تیمیه در اقامه الدلیل عرضه می دارد.(۲)

ابن قیم نیز در زاد المعاد پس از نقل تحریم این نکاح از ناحیه رسول خدا صلی الله علیه و آله به روایت

۱– آیا شما را از قوچ عاریه ای نیاگاهانم؟ ... او محلّل است. خداوند محلِّل و محلَّل له را لعنت کند. ر.ک.: سبل السلام، ج۳، ص ۱۲۷. سند حدیث به نقل از سنن ابن ماجه چنین است: «حدثنا یحیی بن عثمان بن صالح المصری، حدثنا ابی قال: سمعت اللیث بن سعد یقول: قال لی ابومصعب مشرع بن هاعان: قال عقبه بن عامر: قال رسول الله صلی الله علیه [و آله] و سلم: – الحدیث».

۲– ر.ک. : اقامه الدلیل علی ابطال التحلیل، ص ۱۵۴.

ابن مسعود، ابوهریره، علی بن ابی طالب علیه السلام و عقبه بن عامر چنین می گوید:

این چهار تن که از بزرگان صحابه اند گواهی داده اند که رسول خدا صلی الله علیه و آله دست اندرکاران

تحلیل، یعنی محلِّل و محلَّل له و هر که را با آنان همراهی و همدستی کند لعنت فرستاده

است. این لعنت رسول خدا صلی الله علیه و آله یا خبری از جانب خداوند است که خبری صادق خواهد بود و یا دعایی از جانب خود او که قطعاً بر آورده خواهد شد. این لعن گویای آن است که

چنین کاری از کبایری می باشد که انجام دهنده اش مستحق لعن است. نزد مردمان مدینه و اهل حدیث و فقیهان آنان فرقی میان این که چنین چیزی به لفظ یا به تبانی و توافق و یا به قصد شرط شده باشد یا نه نیست؛ چه، در عقود آنچه نزد آنان معتبر است قصد است و اعتبار

اعمال هم به نیّتهاست و الفاظ به خودی خود و برای خود آنها مقصود نیستند، بلکه برای

دلالت بر معانی و مقاصد هستند. بنابر این وقتی معانی و مقاصد روشن باشد دیگر لفظ که

یک وسیله است اعتباری ندارد و آنچه هدف و غایت این وسیله بوده، خود تحقق یافته و احکامش نیز بر آن مترتب شده است.

۳ – وکیع بن جراح از ابوغسان مدنی از عمر بن نافع از پدرش روایت کرده که شخصی از ابن عمر درباره کسی سؤال کرد که زن خود را سه بار طلاق داده و سپس وی [یعنی خود آن

پرسش کننده]بی آن که هیچ تبانی و توطئه ای باشد با آن زن ازدواج کرده تا برای همسر پیشین خویش حلال شود. ابن عمر در پاسخ گفت: نه، مگر آن که نکاح رغبت باشد. مادر دوران رسول خدا صلی الله علیه و آله این کار را زنا می شمردیم.

ابن تیمیه می گوید:

سند این حدیث خوب و رجال آن مشهور و ثقه هستند. خود حدیث هم نص است در این که در دروان رسول خدا صلی الله علیه و آله تحلیل پنهانی را زنا می شمرده اند.(۱)

ابن قیم این حدیث را از طریق ابن ابی مریم که گفت: غسان ما را حدیث گفت – و سپس ادامه همان سند سابق تا جایی که راوی اخیر می گوید: حاکم گفت: «بر شرط شیخین این حدیث صحیح است، اما آنها آن را نیاورده اند» به حاکم نسبت داده است.(۲)

۴ – ابواسحاق جوزجانی روایت کرده که ابن ابی مریم ما را حدیث گفت، ابراهیم بن اسماعیل بن ابی حبیبه، از داوود بن حصین، از عکرمه، از ابن عباس برای ما نقل خبر کرد که وی [ابن عباس]گفته است: درباره محلِّل از رسول خدا صلی الله علیه و آله پرسیدند و آن حضرت فرمود: «لا،

۱- اقامه الدلیل، ص ۱۹۶.

۲- اعلام الموقعین، ج ۳، ص ۴۰.

الاّ نكاح رغبه لانكاح دلسه ولا استهزاء بكتاب الله، ثم يذوق العسيله».(۱)

سند این حدیث هم خوب است، مگر از ناحیه ابراهیم بن اسماعیل که درباره او اختلاف است؛ برخی او را ثقه و برخی ضعیف دانسته اند. ابن عدی درباره او می گوید: وی در باب

روایت کردن انسان درستی است و به رغم ضعیف بودنش حدیثش نوشته می شود. ابن تیمیه نیز در اقامه الدلیل می گوید:

آنچه ابن عدی گفته سخن درست و منصفانه ای است؛ چه، ناگزیر در آن مرد ضعیفی هست، ولی این ضعف از نظر عدم حفظ و عدم اتقان است، نه از این نظر که متهم باشد. او شماری

حدیث به همین سند دارد که ترمذی و ابن ماجه برخی از آنها را نقل کرده اند. بنابر این چنین حدیثی از آن روی که راوی دارای اعتبار است نوشته می شود.(۲)

ابن قیم نیز در اغاثه اللهفان می گوید:

همه این راویان ثقه هستند مگر ابراهیم، که بسیاری از حافظان او را ضعیف می دانند، و البته

شافعی درباره او نظر خوبی دارد و به حدیث او استناد می کند.(۳)

ابوبکر بن ابی شیبه می گوید: حمید بن عبدالرحمن به نقل از موسی بن ابی الفرات، از عمرو بن دینار برایمان نقل حدیث کرد که از او درباره مردی پرسیدند که زن خود را طلاق

داده و سپس مردی دیگر از مردمان آبادی، بی آن که او یا آن زن چیزی بدانند، آمده و مالی

اختصاص داده و آن زن را به ازدواج خویش در آورده است تا برای شوهر پیشین حلال کند. او در پاسخ گفت: نه، سپس یادآور شد که در این باره از پیامبر صلی الله علیه و آله پرسیدند و آن حضرت فرمود: «لا، حتی ینکحها مرتغبا لنفسه، حتی یتزوجها مرتغبا لنفسه، فاذا فعل ذلک لم تحل له حتی تذوق العسیله».

سند این حدیث - چونان که ابن قیم و استادش گفته اند - خوب است و این حدیث مرسل حجّت است؛ زیرا کسی که آن را به ارسال نقل کرده خود بدان استناد جسته است، در حالی که

اگر حدیث نزد او ثبوت نداشت جایز نبود بدون اسناد دادن آن به راوی دیگر و بدون ذکر سند

بدان استدلال کند. وقتی تابعی گفته باشد: «این حدیث نزد من ثابت شده است» همین بسنده

می کند؛ زیرا وی در بیشترین موارد آن را از یک صحابی و یا از یک تابعی دیگر به نقل از یک

۱- نه، مگر آن که نکاح رغبت باشد، نه نکاح تدلیس و نه ریشخند کردن کتاب خدا، و سپس باید با او همبستری کند. ر.ک.: سنن ابوداوود، کتاب الطلاق، باب ۴۹.

۲- ر.ک.: اقامه الدلیل، ص ۱۹۵.

۳- اغاثه اللهفان، ج۱، ص ۲۷۰.

صحابی شنیده و در چنین جایی بسهولت می توان به ثقه بودن راوی آگاهی پیدا کرد، بویژه آن که این حدیث مرسل به وسیله حدیثهای پیشین تقویت و تأکید شده و این خود دلیلی قوی است بر آن که این حدیث - که به نص، حرمت تحلیل به قصد قلبی را می رساند - اصل محفوظی به نقل از پیامبر صلی الله علیه و آله داشته است.

۶ - از ابن تیمیه و شاگرد او ابن قیم اجماع صحابه بر حرمت و ابطال نکاح تحلیل نقل شده

و اینها از جمله آثاری است که در این باره رسیده است:

یک: از عمر رسیده است که: هر محلِّل و محلَّل له که نزد من آورند سنگسار می کنم. این اثر را ابوبکر بن شیبه، ابواسحق جوزجانی، حرب کرمانی، و ابوبکر اثرم روایت کرده اند و از عمر مشهور است و اصلی محفوظ دارد.

دو : چنان که جوزجانی روایت کرده، از سلیمان بن یسار رسیده است که: مردی را نزد عثمان بردند که با زنی ازدواج کرده بود تا او را بر شوهر پیشین حلال کند، و عثمان آن دو را از هم جدا کرد و گفت: تنها به نکاح رغبت می توانی به آن زن برگردی، نه به نکاح تدلیس. همچنین محمد بن عبدالرحمن مرادی از ابومروان نجیبی شنیده است که مردی زن خود را سه طلاق داد و سپس پشیمان شدند. در همسایگی آنها مردی بود که قصد داشت بی آن که آن زن و مرد را از قصد خود آگاه سازد با نکاح تحلیل آن دو را بر هم حلال کند. پس در این باره از عثمان پرسید و عثمان گفت: با او ازدواج مکن مگر ازدواج رغبت نه ازدواج تدلیس. ابن وهب

این اثر را از لیث بن سعد، از محمد بن عبدالرحمن روایت کرده است.

سه : ابوبکر طرطوشی در کتاب خلاف خود از یزید بن ابی حبیب از علی بن ابی طالب علیه السلام درباره محلِّل نقل می کند که زن تنها می تواند با نکاح رغبت به مرد برگردد، نکاحی که در آن تدلیس و ریشخند کتاب خدا نباشد. علی علیه السلام از کسانی است که لعن محلِّل از سوی رسول خدا صلی الله علیه و آله را روایت کرده و اینک همو نکاح غیر رغبت را مصداق تحلیل می شمرد.

چهار: سعید در سنن خود می گوید: هیثم برای ما نقل حدیث کرد، اعمش از عمران بن حارث سلمی برای ما نقل حدیث کرد که گفته است: مردی نزد ابن عباس آمد و گفت که عمویش همسر خویش را سه بار طلاق داده و اینک پشیمان شده است. ابن عباس گفت: عمویت خدای را نافرمانی کرده و خداوند هم او را پشیمان ساخته، و هم او از شیطان فرمان

برده و خداوند برای او راه بیرون شدی قرار نداده است. عمران گفت: به نظر شما آیا اگر من بدون آگاهی عمویم با آن زن ازدواج کنم آن زن به عمویم بر می گردد؟ ابن عباس گفت: هر

کس با خدا نیرنگ کند خداوند نیز با او نیرنگ کند. ابن عباس خود از کسانی است که لعن

محلِّل را از رسول خدا روایت کرده، و اینک محلل را به گونه ای تفسیر کرده است که هر کس را قصد تحلیل داشته باشد در بر می گیرد، هر چند مرد یا زنی که به طلاق باین از هم جدا

شده اند نیز از این قصد بی خبر باشند. پس چه حکمی خواهد داشت آنجا که بر این، اتفاق و توافق کنند و عقد بندند که عقدشان عقد نکاح لعنت باشد نه نکاح رغبت؟

پنج : از زهری از عبدالملك بن مغیره بن نوفل رسیده است که از ابن عمر در باره حلال کردن زن برای شوهر پیشین او پرسیدند. وی در پاسخ گفت: این زنا و بدکاری است. اگر عمر

دستش به شما می رسید شما را کیفر می داد. ابوبکر بن ابی شیبه این اثر را روایت کرده است. همچنین بنا به روایت حصین بن حفص، از ثوری، از عبدالله بن شریك رسیده است که از ابن

عمر شنیدم چون درباره محلِّل و محلّل له از او پرسیدند گفت: اگر خداوند بداند که قصد آنان از این ازدواج حلال کردن زن برای شوهر پیشین بوده است، هر دو زناکارند حتی اگر بیست

سال هم با یکدیگر باشند. همین روایت را عبدالرزاق، از عبدالله بن شریك نقل کرده که گفت:

چون از ابن عمر درباره مردی پرسیدند که زنش را طلاق داده و سپس پشیمان شده و خواسته

است او را به همسری مردی دیگر در آورد تا وی او را برایش حلال کند، او گفت: هر دو زناکارند، اگر چه بیست سال با هم باشند.

ابن تیمیه می گوید:

این آثار از صحابه، مشهور است و در آنها این نکات بیان شده است: نزد آنان واژه محلل نامی است برای هر که قصد تحلیل داشته باشد، خواه این قصد را آشکار کند و خواه نه؛ عمر

کسانی را که مرتکب تحلیل می شدند مجازات می کرد؛ محلّل و زن را از هم جدا می کرد هر

چند پس از عقد به یکدیگر رغبتی پیدا کرده باشند؛ یکی که زنش را سه بار طلاق دهد هر چند هم پس از آن پشیمان شود و آزرده خاطر گردد و از این جدایی رنج هم ببرد حق ندارد

از حیله تحلیل استفاده کند، هر چند این کار بی اطلاع او صورت پذیرد.

این آثار در کنار آن که تحلیل را کاری گران و سخت فرجام می شمرد رساترین دلیل است بر این که حرمت تحلیل و استحقاق کیفر بر انجام آن در دوران عمر و خلفای راشدین پس از

او مشهور و رایج بوده است و حتی کسانی چون ابن عباس که در مسأله متعه با عمر مخالفت

ورزیده اند در این مسأله با او مخالفتی نکرده اند، بلکه همه بر تحریم نکاح تحلیل همرأی

بوده اند.(۱)

۱- اقامه الدلیل، ص ۱۹۸ و ۱۹۹.

ابن تیمیه، همچنین بنابر آنچه ابن قیم از او نقل می کند می گوید:

این آثار افزون بر این که در مورد آن جایی که قصد شخص تحلیل باشد ولی آن را اظهار نکند و در این باره توافق و تبانیی هم صورت نپذیرد صراحت دارد، این را نیز بیان می کند که این همان تحلیلی است که انجام دهنده اش از سوی رسول خدا صلی الله علیه و آلهلعنت شده است، چه اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آلهبیش از هر کس دیگر به مقصود و مراد ایشان آگاهی داشتند، بویژه هنگامی که حدیثی را روایت کرده و موافق آنچه ظاهرش هست نیز تفسیر کرده باشند. افزون

بر این هیچ کس از اصحاب رسول خدا صلی الله علیه و آله را سراغ نداریم که میان گونه های تحلیل تفاوتی نهاده و چیزی را از آنها حلال دانسته باشد [تاریخ گواهی می دهد که] زن سه طلاقه ای چون همسر رفاعه قرظی زمانی دراز به پیامبر صلی الله علیه و آله و همچنین پس از وی به خلفای او مراجعه می کرد تا اجازه دهند وی به شوهر پیشین خویش بازگردد، اما او را از این کار باز می داشتند،

در حالی که اگر تحلیل جایز بود رسول خدا صلی الله علیه و آله او را به این کار رهنمون می شد؛ زیرا چنین نبود که اگر تحلیل جایز باشد آن زن کسی را برای انجام این کار نیابد.(۱)

۷ – از تابعان نیز آثار بسیاری در تحریم نکاح تحلیل رسیده است که اینک نمونه هایی از آنها را می آوریم.

یک: بنا به روایت حرب کرمانی، سعید بن مسیب درباره مردی که با زنی ازدواج کرده بود تا او را برای شوهرپیشین حلال کند و در این میان آن مرد و زن را از این قصد خود آگاه نکرده بود گفت: اگر تنها بدان هدف با آن زن ازدواج کرده است که او را برای شوهر پیشین حلال

کند، نه این کار برای خود او جایز بود و نه مشکلی از کار آن دو گشوده است.

دو: به روایت ابن منذر، ابراهیم نخعی می گوید: اگر نیّت یکی از آن سه یعنی همسر پیشین،

زن، و مردی که اینک با او ازدواج می کند آن باشد که این نکاح، زن را برای شوهر پیشین حلال کند نکاح باطل است و زن را هم برای شوهر قبلی حلال نمی کند.

سه : هم به روایت ابن منذر، حسن بصری می گوید: اگر یکی از آن سه قصد تحلیل داشته باشد نکاح را فاسد کرده است.

چهار : بنا به روایت جوزجانی، از عطاء بن ابی رباح پرسیدند مردی همسر خود را طلاق

می دهد و سپس مرد دیگری که از این ماجرا غمناک شده و بر آن مرد دل سوزانده، بی آن که با او هماهنگی کند با زنش ازدواج می کند. او گفت: اگر به آن هدف با زن ازدواج کرده که او را

۱- اغاثه اللهفان، ج ۱، ص ۲۷۲ و ۲۷۳.

برای همسرپیشین حلال کند زن برای او حلال نمی شود، اما اگر بدان هدف با او ازدواج کرده

است که می خواهد او را نگاه بدارد زن برای او حلال می شود.

پنج: عبدالرزاق از معمر و وی از قتاده نقل می کند که: اگر شوهر پیشین و شوهر دوم و زن، یا یکی از این سه قصد تحلیل داشته باشد، آن نکاح به کار نمی آید.

شش : بنا به روایت جوزجانی، از شعبی در این باره پرسیدند که مردی با زنی ازدواج کرده

که شوهر پیشینش وی را سه طلاقه کرده است، آیا برای آن مرد جایز است زن را طلاق دهد تا

وی به شوهر قبلی خود برگردد. او در پاسخ گفت: مگر آن که پیشتر با خود چنین اندیشیده

باشد که تا پایان زندگی با هم به سر برند.(۱)

۱- مناسب به نظر می رسد برای آشنایی با دیدگاه امامیه در این مسأله نگاهی به سخن شیخ طایفه بیفکنیم. شیخ در مبسوط چنین می گوید: «اگر مرد با زنی ازدواج کند تا او را بر همسر پیشین وی حلال کند، این خود دارای سه مسأله است: یکی آن که اگر زن را به همسری گیرد بر این پایه که چون او را برای شوهر پیشین حلال کند نکاحی در میان نباشد، یا با زن ازدواج کند بدین هدف که وی را بر شوهر پیشین حلال سازد، این نکاح به اجماع باطل است». شیخ سپس به دو روایتی که در آغاز این بحث در متن کتاب حاضر فرا رویتان نهاده شد استناد می کند و سپس می افزاید: «در چنین جایی هیچ یک از احکام نکاح بر این ازدواج مترتب نمی شود، نه طلاق، نه ظهار، نه ایلاء و نه لعان مگر به ولد. اگر مرد [در چنین فرضی] با زن همبستری نکرده باشد زن را مهری نیست و اگر با او همبستری کرده باشد مهر المثل می برد، نه مهری که نامبرد کرده اند. در صورت اخیر زن می بایست عده نیز نگه دارد، گرچه که در دوران عده هیچ نفقه ندارد، حتی اگر آبستن باشد». البته شیخ پس از آن متعرض مسأله دوم یعنی نکاح با زن بر این پایه که او را پس از تحلیل طلاق دهد می شود و حکم می کند که «در اینجا عقد صحیح و شرط باطل است، گرچه کسانی دیگر گفته اند: نکاح باطل است». شیخ آنگاه به مسأله سوم می پردازد و می گوید: «مسأله سوم آن که اگر زن را به همسری در آورد براین اعتقاد که چون او را مباح کند طلاق دهد... یا قبل از عقد بر چنین چیزی تراضی کنند و البته شرطی در میان نیاورند، نکاح مکروه است، اما اصل عقد باطل نیست، طوسی، محمد بن حسن، المبسوط فی فقه الامامیه، ج۴، ص ۲۴۷ و ۲۴۸.- م.

راز این همه سختگیری درباره نکاح تحلیل

این همه سختگیری که در حرمت نکاح تحلیل شده به چند سبب بر می گردد:

۱ - محلِّل با عقدی که واقع ساخته چیزی را قصد کرده که عقد برای آن تشریع نشده است،

و در حالی صیغه نکاح را بر زبان آورده که نه قصد معنای آن را داشته و نه به آثار و لوازم آن پایبند بوده است؛ چه، خداوند نکاح را برای زیستن همیشگی در کنار هم و نیز برای آن تشریع

کرده است که زن و مرد دامن از حرام دور بدارند، و نیز میان آن دو و خانواده هایشان آشنایی و الفت بر قرار گردد، نه برای آن که زن به شوهر پیشین خود که او را سه طلاقه کرده است

بر گردد؛ چه، این بر گشت تنها به طلاق ممکن است و طلاق ازاله و رفع حکم نکاح است؛ پس چگونه می تواند نکاح برای آن تشریع شده باشد که ازاله و رفع شود؟

۲- محلِّل هر چند در حضور گواهان صیغه نکاح را بر زبان آورده، اما به آثار و احکام آن

پایبند نشده است، بلکه خود می داند که اگر بنا بود این عقد همانند هر عقد دیگر حقیقتش

ثابت شود و تحقق یابد بدان راضی نمی شد. بدین سان، او در حکم یک منافق است که خلاف آنچه را پنهان داشته آشکار می سازد و چیزی می گوید که آن را در عمل انجام نمی دهد.

۳ - محلِّل با این کار خود، آنچه را شارع در آن سخت گرفته آسان ساخته و آنچه را آیین

استوار ساخته سست و نقض کرده است؛ چه، خداوند بدان سبب زن سه طلاقه را بر شوهر پیشین خود تا زمانی که مردی دیگر با او ازدواج نکند حرام کرده است که این حکم در بردارنده مصالح بندگان اوست و در اغلب موارد اگر حقیقتا و بدون هیچ تدلیس و حیله ای

مردی دیگر با آن زن ازدواج نکند برای مرد نخست مفسده پیش می آید. در دوران جاهلیت طلاق به شماره معینی محدود نبود و مرد هرگاه می خواست زن خود را طلاق می داد و باز به

او رجوع می کرد. اما اسلام طلاق را تنها به سه بار محدود کرد تا مرد را از طلاق جز در موارد ضرورت باز بدارد. بنابر این، اگر مرد بداند زن با طلاق سوم بر او حرام می شود از این کار خودداری می ورزد، مگر این که واقعاً زن را نخواسته باشد و نخواهد با او زندگی کند. اما اگر این تحریم بدین شیوه قابل برداشتن باشد که مردی که زنش را سه طلاقه کرده و یا کسی دیگر

از جانب او به مرد هرزه دیگری چیزی بدهد و او را بدان دعوت کند که با زن پیشین او همبستر شود و آنگاه او را طلاق دهد.

زوال این تحریم یکی از آسانترین کارها خواهد بود؛

زیرا چه بسیارند کسانی که دوست دارند چیزی بدهند و با زنی همبستر شوند، تا چه رسد به

این که با زنی همبستر شونـد و برای این کار خود مزدی هم بگیرند! چونان که این کار در هر جای و هر زمان میان مردم رایج است.

ص:۲۷۵

۴ – اگر بنا بود تحریمی که در بردارنـده منافع و مصالـح بنـدگان و از میان برنده مفاسد در میان آنان است به ساده ترین شـیوه برداشتنی باشد، در آن تحریم فایده و مصلحت چندانی وجود نداشت و این حکم به یک بازی و شوخی نزدیکتر بود تا به یک حکم جدی؛ و حقیقتش از این قبیل بود که گفته شود زن بر شوهر پیشین خود حرام است تا زمانی که مردی

دیگر با او همبستری کند، آن هم مردی که هیچ رغبتی به نکاح شرعی با آن زن ندارد و بلکه

برکـار خود مزد نیز می گیرد و تنها چنین اظهار می کنـد که قصـد ازدواج دارد و به عقـد و آثار آن نیز پایبنـد است، اما از آن سـوی همه ادله و قراین و مقاصـدی که او در سـر دارد گویـای آن است که در صـیغه نکـاحی که بر زبـان می آورد دروغ می گوید.

۵ – هر کس چنین تحلیلی را حلال بدانـد و آن را مجاز بشـمرد که زن به شوهر پیشـین باز گردد، گویا بر خدا چنین افترابسـته است که زن سه طلاقه را برشوهر قبلی اش حرام دانسـته تا زمانی که به وطیی شبیه زنا با او همبستری شود. بلکه این وطی عین زناست؛ چه، زنا کار کسی است که با زنی بدون نکاحی که شارع آن را معتبر دانسته است همبستری کند. از همین روی

است که چون درباره نکاح تحلیل از عبدالله بن عمر پرسیدند گفت: این زناست؛ اگر عمر شما

را می یافت کیفرتان می داد. در روایت دیگری از ابن عمر است که گفت: ما در دوران رسول

خـدا صـلی الله علیه و آله این کـار را زنـا می شـمردیم. عمر نیز روزی در جمع گروهی از اصـحاب پیـامبر صـلی الله علیه و آله گفت: هر محلِّل و محلَّل له را که نزد من آورند سنگسار می کنم. همچنین پیامبر صلی الله علیه و آله محلِّل را به

قوچ کرایه ای تشبیه کرد؛ زیرا مقصود از قوچی که برای آبستن کردن گوسفندان کرایه می شود

ملکیت آن نیست، بلکه همـان آبسـتن کردن است. به همین ترتیب، آنچه از محلل هم خواسـته می شود همبستری کردن با زن است نه پایبندی به احکام عقد.

۶ – چون بسـیاری از اهل کتاب دیدند که برخی از مسلمانان به حلال بودن این نکاح معتقدند، و از آن سوی دیدند این نکاح همان معنای زنا را دارد پنداشتند این حکم از آیین

است، یا خود را به چنین تجاهلی زدند و آنگاه به سرزنش مسلمانان بر سر این مسأله پرداخته،

گفتنـد: این مسـلمانان زن سه طلاقه را بر شوهرش حرام می دانند تا زمانی که یک مرد دیگر با او زنا کند و چون با او زنا کند حلال می شود. این گروه با همین دستاویز و با گستراندن همین

زشـتی ونکـوهش آن دیگران را از ایـن دیـن دور می کردنـد، و نمی دانسـتند که این کـار نه در این دیـانت اصـلی دارد، نه از صحابه پیشگام گرفته شده است و نه از تابعان، ابویعقوب جوزجانی

می گوید:

اسلام دین خداوند است که آن را برگزیده و برتر داشته و پاک ساخته است. این آیین سزامند

ص:۲۷۶

آن است که گرامی داشته شود، و در برابر هر چه چهره آن را زشت می نماید پاس داشته شود و با تکیه بر نهیی که از رسول خدا رسیده است، از آنچه پیروان دیگر آیینها دستاویزی برای

سرزنش و نکوهش مسلمانان قرار می دهند پیراسته شود.

۷ - گشودن باب تحلیل مفسده های فراوانی را برای مردم در پی آورده است؛ دامنها به ابتذال کشانده شده و حرمتها و ناموس مردمان هتک گردیده و آبروی زنان مومن پاکدامن رفته

و این کار لکه ننگی شده است که به واسطه آن زن و خاندان او و نیز مرد طلاق دهنده و محلل

نکوهش شوند. از همین روی حکمت در آن است که این کار حرام و باطل شمرده و کننده اش تعزیر شود.(۱)

گواهی احادیث و آثار بر حرمت حیله :

نکاح تحلیل حیله ای است که به هدف بازگشت زن به شوهرپیشین او، از طریق ایجاد ظاهری شرط این بازگشت و نه ایجاد حقیقی شرط، صورت می پذیرد؛ چه، شرط شرعی حلال شدن زن برای همسرپیشین او نکاح رغبت با یک مرد دیگر است که آثار شرعی اش هم بر آن مترتب گردد، اما کسی که نکاح تحلیل را به عنوان حیله انجام می دهد به ایجاد عقدی

توسل می جوید که ظاهرش نکاح ولی باطنش زناست؛ زیرا او از صیغه عقد جز این را اراده نکرده است که زمانی اندک برای یک همبستری بسنده کند با او باشد. این در حالی است که

شرع ظاهر این نکاح را معتبر نگرفته و حقیقت و معنایش را ملاک حکم قرار داده و از همین

روی محلِّل و محلَّل له را لعن کرده و محلل را «قوچ کرایه» دانسته است.

بدین سان احادیث و آثاری که گذشت مستندی می شود بر آن که در عقود آنچه معتبر است قصد است(۲) و احکام بر همین حقیقت مترتب می گردد، نه فقط بر الفاظ و ظواهر. این چیزی

۱- شیخ نیز در مبسوط بر این نظر است که کسی که عقد تحلیل کند بر این پایه که پس از تحلیل نکاحی در میان نباشد، اگر به آنچه کرده و به حکم علم داشته باشد باید بر او تعزیر جاری کرد. - م.

۲- یکی از مسلمات فقه شیعه در باب عقود و ایقاعات و همانند آنها تبعیت عقد از قصد و لزوم مطابقت عقد و قصد است. محمد جواد مغنیه در فقه الامام الصادق در این باره چنین می نویسد: همه بر این هم عقیده و هم سخنند که الفاظ و افعال به خودی خود در باب معاملات، ایقاعات، اقرارها، شهادات و همانند آن هیچ اثری ندارند و تنها از این حیث که از قصد شخص پرده بر می دارند و از آن حکایت می کنند حجت هستند و بر آنها اثر شرعی مترتب می شود؛ چرا که قصد، پایه و اساس

است. رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: «انما الاعمال بالنیات» امام صادق علیه السلام نیز فرمود: «لا طلاق الا لمن اراد الطلاق» - و از این دسته احادیث رسول اکرم صلی الله علیه و آله و روایات اهل بیت علیهم السلام از جدشان. بر این پایه اگر به طریقی از طرق بدانیم شخص از لفظی که آورده قصد معنای آن را ندارد بود و نبود آن لفظ یکسان خواهد بود. این مسأله در کتب فقه بویژه در معاملات تکرار شده است. سید یزدی در حاشیه خود بر مکاسب می گوید: «اگر دانسته شود شخص قصد لفظ را ندارد یا مدلول آن را قصد نکرده است یا قصد انشاء ندارد لفظی که آورده باطل و بی اثر است». شیخ شوشتری در مقاییس می گوید: «عقدی که قصد نشده باشد حقیقتاً عقد نیست؛ زیرا تأثیر عقد یک تعبد محض نیست، چونان که در اذکار نماز تعبد هست، بلکه صیغه به ضمیمه آن ایجاب و قبولی که در آن قصد شده است عقد نامیده می شود». شیخ اصفهانی در حاشیه مکاسب می گوید: «صیغه بدون قصد هیچ نیست». عبارتهای فراوان بیرون از شماری از این دست در کلمات فقیهان آمده و همه گویای این است که عقد وجود خود را از قصد می گیرد، نه از صورت عقد و تحقق خارجی آن، هرگونه که رخ دهد. اگر جز این بود خدشه در عقد به عدم قصد یا به اکراه روا نبود. این در حالی است که در فقه شیعه مشهور است که «العقود تتبع القصود». ر.ک.: مغنیه، محمد جواد، فقه الامام الصادق، ج۳، ص ۶۴ و ۶۵. - م.

است که بنیان همه گونه ها حیله ای را که هدف از آن نقض فلسفه تشریع احکام است بر می افکند و این حیله ها را چونان غباری در هوا پراکنده می نمایاند.

پاسخ به چند شبهه

۱- ممکن است گفته شود آنچه شما گفته اید در تعارض است با آنچه ابوحفص بن شاهین در غرائب السنن به سند خود او از موسی بن مطین، از پدرش، از یکی از اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله نقل کرده که گفت: به رسول خدا صلی الله علیه و آله گفته شد: فلان مرد با فلان زن ازدواج کرده و ما جز این هدفی در ازدواج او نمی بینیم که می خواهد آن زن را برای شوهر قبلی اش حلال کند. رسول

خدا صلی الله علیه و آلهدر پاسخ فرمود: آیا بر این ازدواج گواه نیز گرفته است؟ گفتند: آری، فرمود: همبستری نیز کرده است؟ گفتند: آری فرمود: «ذهب الخداع» (نیرنگ از میان رفته است).

پاسخ این شبهه همان است که ابن تیمیه گفته،یعنی آن که این حدیث باطل است و مستندی از رسول خدا صلی الله علیه و آله ندارد. موسی بن مطین متروک و ساقط است و احادیثی منکر از راویانی مشهور نقل می کند و از همین روی استدلال به روایت از روایتهای او جایز نیست، یحیی بن

معین درباره این راوی می گوید: کذاب است؛ ابوحاتم رازی می گوید: متروک الحدیث است و

حدیث او بی اعتبار است؛ ابوزرعه می گوید: حدیث او متروک است؛ و عبدالرحمن بن حکم

می گوید: عالمان حدیث او را واگذاشته اند.(۱)

۲ – شاید گفته شود ابن سیرین روایت کرده است که مردی زن خود را سه طلاقه کرد، و پس از آن پشیمان شد. در این میان، در مدینه مرد عربی بود که تنها دو تکه پارچه جامه او بود و به یکی پیش و به دیگری پس خود را پوشانده بود. وی به این مرد گفت: آیا دوست داری زنی را به همسری گیری و یک شب با او بخوابی و مزدی هم به تو دهیم؟ گفت: آری. پس آن زن را به ازدواج او در آورد. چون آن مرد شبی نزد آن زن ماند و با او همبستری کرد زن به وی گفت: آیا می توانی کار خیری را انجام دهی؟ پاسخ داد: آنچه تو بخواهی، هر چیزی نزد من

است فدای تو! زن گفت: مرا طلاق نده که عمر هم تو را به طلاق دادن من مجبور نخواهد کرد.

فردای آن روز صبحگاهان بر درخانه آمدند و آن مرد در را نگشود تا آنجا که نزدیک بود در را بشکنند. زمانی که پس از گشودن در به خانه در آمدند به آن مرد گفتند: آن زن را طلاق بده.وی گفت: انتخاب با خود اوست. پس از آن زن در این باره پرسیدند. او گفت: من خوش ندارم که هر بار در بر مردی باشم. چنین شد که ماجرا به نزد عمر بردند و او را از آنچه گذشته بود آگاهانیدند. عمر دست خود بلند کرد و گفت: پروردگارا، تواین مرد برهنه را روزیی داده ای و اینک عمر از او دریغ می دارد. پس به آن مرد گفت: اگر او را طلاق دهی... – و به سختی او را تهدید کرد. این اثر را سعید بن منصور روایت کرده و حرب آن را از وی نقل کرده

و عبارت از آنِ سعید است. همین اثر را عبدالرزاق به سند خود از ابن سیرین به این عبارت

نقل کرده است: زنی نزد مردی آمد و خود را به همسری او در آورد تا وی را بر شوهر پیشینش

حلال کند. اما عمر بن خطاب به آن مرد دستور داد زن را نگه دارد و از طلاق دادن او خودداری کند. وی همچنین آن مرد را در صورت انجام طلاق تهدید به مجازات کرد. این کاری است که از عمر روایت شده و شرط درستی این کار تقدیم عقد و صحت آن است که عمر بدان حکم کرد است. بنابر این می بایست روایتی را که درباره نهی از نکاح تحلیلی از عمر رسید بر این حمل کرده که مقصود وی آن نکاح تحلیلی است که عقد مقرون به شرط طلاق باشد، تا بدین سان دو روایت او با یکدیگر سازگار در آید و همچنین در این صورت نکاح تحلیل همراه با شرط متقدم بر عقد، مورد اختلاف صحابه دانسته شود نه مورد اتفاق آنان.

در پاسخ این شبهه می گوییم:

اولاً: چونان که ابوعبید می گوید، این حدیث مرسل است؛ زیرا ابن سیرین هر چند راوی

۱– اقامه الدلیل، ص ۲۳۴.

امینی است ولی عمر را ندیده و او را درک نکرده است و بنابر این چگونه می تواند این حدیث او در برابر حدیث کسانی قرارداده شود که خود از عمر شنیدند که بر فراز منبر می گوید: هر محلِّل و محلَّل له را که نزد من آورند سنگسار می کنم؟

افزون بر این ما خود نقل کردیم که چون از ابن عمر در مورد حلال کردن زن برای شوهر قبلی اش پرسیدند گفت: این زناست. اگر زمان عمر را درک می کردید شما را کیفر می داد.

دیگر احادیث ابن عمر نیز همه از آن حکایت دارد که تحلیل پنهانی زنا و بدکاری است. وی

همچنین درباره پدر خود از این خبر می دهد که اگر این کار را می دید بر آن کیفر می داد. آثار دیگری هم که از عثمان و علی علیه السلام و دیگران روایت شده بیانگر آن است که نزد آنان «تحلیل حرام» شامل هر نکاحی می شده که هدف از آن حلال کردن زن برای شوهرپیشین بوده است. همچنین از عمر به نقل ثابت رسیده است که خطبه خواند و در آن گفت: هر محلِّل و محلَّل له

که نزد من آورند سنگسار می کنم. بدین سان دانسته می شود که مقصود عمر هرگونه تحلیل بوده است، گرچه که پنهان داشته شود [و از همان آغاز بیان نشود که هدف از نکاح، تحلیل است]. از دیگر سوی این را نیز می دانیم که وقتی حدیث منقطع با حدیث متصل معارضه کند به حدیث منقطع اعتنایی نمی شود.

ثانیاً، اثری که از ابن سیرین روایت شده نمی گوید که زن به شوهر پیشین بر گشت، بلکه در این اثر از چنین کاری نهی شده است. همچنین در این اثر سخنی از دوام تحلیل نیست، بلکه

اثر از این سخن می گوید که آن نکاح پس از آن که نکاح تحلیل بوده به نکاح رغبت بدل شده

است. اینک می گوییم: اگر آن نکاح رغبت به عقدی جدید بوده که مسأله بسیار روشن است و

اگر هم به ادامه یافتن حکم و اثر همان عقد اول بوده، این مسأله چیزی است که می تواند محل اختلاف و نظر باشد، چونان که در نکاح بدون اذن زن این بحث مطرح می شود که آیا نکاح اصلا مردود است یا متوقّف بر اذن زن است و پس از اذن همان نکاح سابق صحیح می شود. برخی از فقیهان می گویند: اگر پس از عقدی که مقرون به شرطِ فاسد بوده است آن شرط حذف شود عقد صحت می یابد. اینک می توان سخن و حکم عمر در آنچه ابن سیرین روایت کرده است را بر همین مبنا تفسیر و توجیه کرد؛ چه صحابه خود در این مسأله اختلاف دارند و از دیگر سوی این نیز روشن است که نیت تحلیل همانند اشتراط آن است و در نتیجه چنین نیتی در حکم شرط فاسد است که اگر برداشته شود عقد صحت می یابد و اگر همچنان بماند فاسد است.اگر حدیث بر این معنا حمل و تفسیر شود به محل اختلاف در مسأله ای دیگر (یعنی مسأله شرط فاسد) بر خواهد گشت، و از آن، اختلاف در مسأله نکاح تحلیل لازم

نمی آیـد، گرچه با این همه گزیـده تر در این باب آن است که هر چنـد پس از نکاح تحلیل رغبتی هم میان زن و مرد حاصـل شود آن دو را از هم جـدا کننـد، چونان که سـنت از این حکایت می کنـد و عثمان همین کار را انجام داد و ابن عمر ودیگران آن را نقل کردنـد. حدیث عمر هم به روایت ابن سـیرین حدیثی منقطع است و این در حالی است که حدیث منقطع نمی تواند با احادیث و آثار مسند و متصل تعارض کند.

ثالثاً: اگر هم از عمر ثابت شده باشد که وی نکاح تحلیل را در موردی صحیح دانسته است،

می بایست این کار را بر آن حمل و تفسیر کرد که وی بعدها از چنین نظری برگشته؛ زیرا آنچه

در تصـحیح این نکاح از او رسیده به شدت و قاطعیت آثاری نیست که از نهی او از تحلیل حکایت می کند افزون بر این فرزند او گفته که تحلیـل زناست و اگر عمر محلِّل را می یافت کیفر می داد. وی این را نیز بیان داشـته که صـدق تحلیل به قصـد و به اعتقـاد تحلیـل است، چونـان که به اشتراط آن نیز تحقق می یابـد. در این میـان این امکـان وجود نـدارد که عمر پس از نهی از تحلیـل آن را اجـازه داده باشـد [تـا بگوییم روایت حـاکی از اجـازه به معنـای برگشت وی از آن نهی است]؛ زیرا نهی تنها می تواند به اسـتناد آگاهی از سنت و روایت رسول خدا صلی الله علیه و آله صورت پذیرفته باشد، بر خلاف اجازه که می تواند به حکم استصحاب باشد، بگذریم از این که آنچه

پیامبر صلی الله علیه و آله از آن نهی کرده و کننده اش را لعنت فرستاده است نمی تواند پس از رحلت او تغییر یابد.

وقتی این داسـتان [روایت ابن سـیرین] هم از لحـاظ سـند و هم از لحـاظ احتمالاتی که در تفسیر آن ممکن است بـدین پایه از اسـتواری باشـد، نمی توانـد با سـخن معروف عمر که فرزنـدش و دیگران از او بر فراز منبر شـنیده انـد معارضه کند. بدین سان ثابت می شود که صحابه در مسأله تحلیل هیچ اختلافی نداشته اند - و خدای را سپاس.

۳ - ممکن است گفته شود: در حـدیث محلـل، «محلل» نامیـده شـده و از دیگر سوی در اینجا، محلل کسـی است که چیزی را [که حلال نیست] به طریق تسبب حلال می کند.

در پاسخ این شبهه نیز می گوییم:

اولاً: اگر مقصود از محلل در حدیث همان باشد که در این اشکال گفته شده لعنت و نفرین

آن کسـی را هم که زن سه طلاقه را به نکـاح رغبت به همسـری گرفته و سـپس بی آن که قصـد حلال کردن او برای شـوهر پیشین داشته باشد او را طلاق داده است در بر می گیرد، در حالی که چنین چیزی به بداهت باطل است.

ثانیاً : رسول خدا صلی الله علیه و آله محلل را به واسطه کاری که می کند لعنت فرستاده و این دلیل است بر

آن که نکاح تحلیل حرام،و از دیگر سوی نکاح حرام نیز باطل و فاسد است، و مسلمانان بر این

اجماع دارند که زن سه طلاقه تنها به نکاح صحیح می تواند برای شوهرپیشین حلال شود. این

هم که گفتیم: «نکاح حرام فاسد است» حقیقتی است که ابن تیمیه بر آن نقل اجماع کرده است،

گرچه عالمان در صحت و فساد دیگر تصرفات حرام اختلاف نظر دارند و این اختلاف از آن سرچشـمه می گیرد که آیا نهی مقتضی فساد هست یا نه و اگر هست آیا همیشه مقتضی فساد است یا در پاره ای موارد.

ثالثاً: اساساً این را نمی شود تصور کرد که رسول خدا صلی الله علیه و آله هر کس را که چیز حرامی را به سببی مشروع حلال کند لعنت کرده باشد، همانند کسی که زنی را می پسندد و سپس او را عقد

می کند تا آنچه پیش از این عقد در برخورد با این زن بر او حرام بود حلال شود، یا همانند

کسی که علاقه مند است از کالایی که مالك آن نیست استفاده کند، از همین روی آن را می خرد

تـا برایش حلال شود. بنـابر این از آنجـا که پیـامبر صـلی الله علیه و آله محلـل را لعنت کرده روشن می شود که کار آن محلل کـاری نامشـروع و غیر حلال بوده است و بالتبع، زن سه طلاقه نمی توانـد به سـبب چنین کاری ممنوع و حرام، بر شوهرپیشـین حلال شود.

از آنچه گفته شـد بطلان این شـبهه روشن و نیز معلوم می شود که مقصود از محلل در حدیث نهی کسـی است که قصد حلال کردن زن برای شوهرپیشـین او دارد، بی آن که حقیقت نکاح مشـروعی را خواسته باشد که هدف از آن زندگی دایم میان زن و شوهر است.

کوتاه سـخن آن که به حکم بداهت، مقصود از محلل، مطلقِ هر کسی که حلالی را به طریق تسبب حرام می کند نیست وگرنه این عنوان می بایست بر کسـی که زن زیبایی را به عقـد در می آورد تا برایش حلال شود، یا کسـی که جامه یا خانه یا مرکب خوبی می خرد تا از آن استفاده

برد صدق کند، و این چیزی است که به هیچ وجه نمی توان آن را پذیرفت. بنابر این تنها تفسیر

ممکن برای محلِّل آن است که بگوییم مقصود از این عنوان آن کسی است که می خواهد حرام

را به وسـیله ای که خداونـد اجـازه نـداده است حلال کنـد، هماننـد کسـی که بخواهـد زنی را که بر او حرام است با غیر نکاح شرعی بر خود حلال کند یا مالی را که از او نیست با دزدیدن و درربودن برای خود حلال سازد.

ازدواج بـا زن سه طلاقه به هـدف حلال کردن او برای شوهرپیشـین هم از آن سـببهایی است که خداونـد اجازه نـداده است، و گواه آن که رسول خـدا صـلی الله علیه و آله کننده این کار را لعنت کرد و او را «قوچ کرایه» خواند و آن کسـی را هم که این

کار برای او انجام می پذیرد لعنت فرستاد. بنابر این، وقتی چنین نکاحی از آن دسته سببهایی باشد که خداوند اجازه نفرموده، نکاحی باطل خواهد

بـود و نخواهـد تـوانست موجب حلاـل شـدن زن برای شوهرپیشـین او شود - و به هر روی خداونـد خود به حقیقت اموراَگـاه است.

۴ - شاید گفته شود: احادیث رسـیده در لعن محلِّل بر کسـی حمل می شود که تحلیل را در متن عقد به عنوان یک شـرط ذکر کند، نه بر کسـی که چنین قصدی دارد و یا اصلا از آن به عنوان یک شرط سخن به میان نیاورده و یا اگر شرط کرده شرط او در ضمن عقد نبوده، بلکه

پیش از آن بوده است. بنای چنین سـخنی آن است که محلل تنها نامی برای کسـی است که تحلیل را شرط ضمن عقد قرار می دهد و لذا نمی تواند کسی را که قصد تحلیل دارد یا این

شرط را پیش از عقد ذکر کرده است در برگیرد.

در پاسخ این شبهه نیز می گوییم:

اولاً عنوان «محلل» هم قصد کننده تحلیل را در بر می گیرد، هم کسی را که آن را در ضمن

عقـد شـرط کرده و هـم کسـی که پیش از عقـد آن را شـرط کرده است؛ چرا که سـلف قصـد کننـده تحلیـل را هم محلـل می نامیدنـد، هر چنـد آن را شـرط نکرده باشـد. اصل در اطلاق هم حقیقت است و عـدول از آن بـدون دلیل جایز نیست و این در حالی است که ما در اینجا دلیلی برای

عدول نداریم، و سـلف که چنین اطلاقی کرده اند پیشوایان دین و صاحبنظران لغت اند. پیش از این دسـته ای از آثار رسیده از سلف که از این حقیقت حکایت داشت، گذشت. از آن جمله این

روایت که از عبـدالله بن عمر درباره محلِّل و محلَّل له پرسـیدند و او در پاسـخ گفت: وقتی خدا بداند قصد آن دو حلال کردن زن بوده است، هر دو زنا کارند، هر چند بیست سال هم با یکدیگر باشند . ظاهر این روایت آن است که درباره کسی که قصد تحلیل کرده و چنین چیزی

را شـرط نیز نکرده است از او پرسـیده اند و چنین کسـی را در پرسش «محلل» نامیده اند. آنچه در عبارت ابن عمر آمده، یعنی «وقتی خدا بداند قصد آن دو حل کردن زن بوده است...» گواه این

برداشت است.

افزون بر این پیشوایـان لغت در معجمهای خود هر کس را که با زنی سه طلاقه ازدواج کنـد تا او را برای شوهر قبلی اش حلال کند، «محلل» نامیده اند؛ جوهری و دیگران می گویند:

«محلل» در باب نکاح، کسـی است که بازن سه طلاقه ازدواج می کنـد تا وی برای شوهر قبلی حلال شود. همین که جوهری و

دیگران گفته اند کاربرد رایج در میان عامه و خاصه تا زمان

حاضر است و از دیگر سوی، اصل هم بقای لفظ بر معنای نخستین خود و عدم نقل و تغییر آن

است.

ثانیاً: حدیث نهی عموم دارد، مقصود از آن عموم است و همچنان بر عموم خود باقی است

ص:۲۸۳

و برای این وجوهی چند می توان ذکر کرد:

یک: واژه «محلّل» هر دو گونه [یعنی هم کسی که شرط کرده و هم کسی که بدون ذکر شرط چنین قصدی داشته است] را در بر می گیرد، و از دیگر سوی اگر متکلم از یک واژه ای که به کار می رود بخشی از معنا و مصداقهایش را اراده کرده باشد باید قرینه و دلیلی بر آن قرار دهد که بیانگر خروج آنچه وی اراده نکرده است باشد. از همین روی، از آنجا که در حدیث نهی و در

دیگر نصوصی که در این مضمون رسیده، دلیل و قرینه ای بر آن که برخی از مصداقها از شمول

این عنوان خارج هستند وجود ندارد ناگزیر می بایست به عموم لفظ عمل کرد و همان را مراد

شارع از سخن خویش دانست.

دو : اگر مقصود پیامبر صلی الله علیه و آله در حدیث لعن، تنها تحلیلی بود که در متن عقد شرط شود یا پیشتر در باره آن توافق و تبانی صورت پذیرد فقط به لعن محلِّل و محلَّل له بسنده نمی کرد،

بلکه زن، ولیّ زن، و شهود عقد را نیز مورد لعنت قرار می داد، چونان که در باب خمر، سازنده،

حمل کننده، کسی که خمر برای او حمل می شود، خریدار، فروشنده، نوشنده و ساقی آن را لعنت کرد، یا در ربا، دهنده، گیرنده، گواه عقد و کاتب آن را لعنت فرستاد. بلکه اگر مقصود آن حضرت همان چیزی بود که در اشکال مدعی شده اند زن و ولیّ زن بیش از محلِّل و محلَّل له

سزاوار لعن بودند؛ زیرا زن و ولیّ او دوبار اقدام به عقد کرده اند؛ یک بار عقد با محلِّل و یک بار دیگر هم عقد با محلل له پس از برگشت زن. بنابر این، از آنجا که در حدیث تنها محلِّل و محلَّل له لعن شده اند معلوم می شود مقصود از تحلیل در آن تحلیلی است که از زن و از ولی او و همچنین از شهود عقد پنهان داشته شود، یعنی همان کاری که یک دوست برای دوست خود می کند که چون یکی زنش را سه طلاقه می کند دیگری برای این که آن زن را دوباره برای دوست خویش حلال کند او را به عقد خویش در می آورد و سپس طلاق می دهد، در حالی که تنها این دو از قصدی که در پس این کار هست آگاهند و دیگران غالبا نمی دانند.

سه : تحلیلی که در ضمن عقد شرط شود در دوران رسول اکرم صلی الله علیه و آله و در دوران خلفای راشدین میان مسلمانان صورت نمی پذیرفت؛ چه، در آن زمان اگر چنین قصدی را برای گواهان عقد نکاح تحلیل آشکار می ساختند گواهان با این کار مخالفت می ورزیدند و کسی را

که چنین قصدی دارد از این نکاح باز می داشتند، درست همانند آن که اگر کسی بخواهد فردی

را که از محارم اوست به ازدواج خویش در آورد [که در این صورت نیز حقیقت امر را از گواهان پنهان می دارد]. بنابر این

ناگریز باید پذیرفت در آن دوران تحلیل کاری پنهان بوده که به صورت نکاح واقعی و صحیح انجام می پذیرفته است تا گواهانی عادل بتوانند بر آن گواهی

ص:۲۸۴

دهند. این خود بیان می کند که مقصود از این در حدیث، آن کسی است که تحلیل را پنهان می دارد، و البته کسی که قصد خویش را پنهان ندارد و آن را آشکار سازد و یا در متن عقد

شرط کند به طریق اولی مشمول این لعنت است.

چهار: اشتراط تحلیل در ضمن عقد پدیده ای کاملاً نادر است، همانند آن که محلَّل له به

محلِّل بگوید: این زن را به ازدواج تو در می آورم مشروط بر آن که چون با او همبستری کنی دیگر نکاح میان شما دو تن از میان برداشته شود، یا بگوید: چون با او همبستری کنی او را طلاق دهی. این در حالی است که از دیگر سوی می دانیم لفظ عامی را که شامل صورتهای مشهور و فراوانی می شود نمی توان به چند صورت نادرش محدود کرد و بدان منصرف دانست؛ چه، این نوعی از ابهام انگیزی و به گمراهی افکنی است که کلام شارع از آن پیراسته

است.

پنج : پیش از این روایتهایی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به نقل از ابن عباس و ابن عمر و دیگران آوردیم که در این موضوع نصّی در محل نزاع است. همچنین از زبان نامورانی از صحابه که

هیچ مخالفی هم برایشان سراغ داشته نشود سخنانی آوردیم که می رساند آن محلِّلی که بر زبان رسول خدا صلی الله علیه و آلهلعن شده عنوانی برای هر کسی است که قصد تحلیل داشته باشد، خواه این قصد را آشکار کند، خواه نکند. این آثار که از صحابه نقل کردیم به منزله تفسیر احادیثی است که در لعن محلِّل آمده و این در حالی است که در این زمینه رجوع به آنان واجب است، بویژه

در جایی که حدیث را بدانچه موافق ظاهر آن نیز هست تفسیر کرده باشند. دلیل این وجوب هم آن است که اینان بیش از دیگران از لعنت، علل و شأن نزول کلام و موقعیتی که کلام شارع

در آن صادر شده است آگاهند.

از آنچه گفتیم روشن می شود که «محلِّل» عنوانی عام است و هم قصد کننده و هم شرط کننده تحلیل را در بر می گیرد و همین نیز مقصود شارع است - و البته خداوند خود به حقیقت

امور آگاه است.

۲۴ : هشدار پیامبر به امّت در مورد همگون شدن با یهودیان در حلیه ورزی

از ابوهریره روایت شده است که رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: «لاترتکبوا ما ارتکبت الیهود

فتستحلوا محارم الله بادنی الحیل».(۱)

این حدیث را ابوعبدالله ابن بطه روایت کرده و گفته است: احمد بن مسلم ما را حدیث گفت، حسن بن صباح زعفرانی ما را حدیث گفت، یزید بن هارون ما را حدیث گفت، محمد بن عمرو از ابو سلمه از ابوهریره برای ما نقل حدیث کرد. ابن تیمیه حدیث را پذیرفته،

می گوید:

این سند سندی خوب است ترمذی و دیگران گاهی چنین سندی را صحیح و گاهی حسن می دانند، احمد بن مسلم مذکور در این سند مشهور و ثقه است و خطیب بغدادی در تاریخ خود از او بدین عنوان یاد کرده است. سایر رجال این سند نیز مشهورتر از آنند که نیازی به وصف آنان باشد.(۲)

ابن کثیر نیز می گوید:

این سند سندی خوب است. احمد بن محمد بن مسلم که از رجال سند است از سوی ابوبکر خطیب بغدادی ثقه خوانده شده است. دیگر رجال این سند هم مشهورند، مشروط بر این که در صحیح بخاری از آنان نقل حدیث شده باشد.

شرح حدیث

این حدیث نص است در این که حلال شمردن حرامهای خداوند به کمک حیله ورزیدن، و اسقاط واجبات الهی به کمک مکر و نیرنگ حرام است و کار یهودیانی بوده که خداوند در کتب خود و نیز بر زبان پیامبرانش آنان را لعنت فرستاده و نیز آنان را مسخ کرده و به صورت میمون در آورده است. از همین روی، پیامبر صلی الله علیه و آله امت خود را از آنچه یهودیان می کردند بر حذر می دارد تا مباد آنچه به آنان رسید به اینان نیز برسد.

در این حدیث عبارت «بادنی الحیل» به معنای «به کمک ساده ترین و دردسترس ترین حیله» است؛ چه، برای نمونه کسی که زنش را سه طلاقه کرده اگر بخواهد به طریق شرعی

دوباره آن زن را به همسری خویش در آورد بسیار دشوار است؛ چرا که این طریق شرعی متوقف بر آن است که مرد دیگری به نکاح رغبت با آن زن ازدواج کند. سپس این شوهر جدید یااو را طلاق دهد

۱- مباد آنچه را یهودیان مرتکب شدند انجام دهید تا حرامهای الهی را به کمترین حیله حلال شمرید. ر.ک.: سنن ابن ماجه، کتاب الزهد، باب ۳۹.

۲- اقامه الدلیل، ص ۲۴.

و یـا بمیرد، که چنین چیزی بسـیار نـادر است، یا هم نه او را طلاق دهـد و نه بمیرد، که غالبا نیز همین طور است، بر خلاف آن که اگر شخص بخواهد از حیله تحلیل

استفاده کند این کار بسیار آسان و دردسترس است؛ چه، تنها لازم است با مردی دیگر تبانی

کنـد که در مقابـل مزدی که می گیرد بـا زن پیشـین او همبستری کنـد و سـپس او را طلاق دهـد. این کاری است که هم برای محلِّل و هم برای محلَّل له بسیار آسان است.

به همین ترتیب اگر کسـی بخواهـد مثلاً به دیگری هزار دینار قرض دهـد و در برابر این قرض دادن به طریق شـرعی سودی هم ببرد متوقف بر آن است که حرام گیرنـده تنهـا در هنگـام پس دادن قرض و یـا بعـد از آن چیزی را از صـمیم دل و بـا رضایت کامل به او بدهد، بی آن که

چنین چیزی لفظاً یا عرفا شـرط شده باشد، این درحالی است که غالباً این کار صورت نمی پذیرد و وام گیرنده اگر شرط نشده باشد چیزی به وام دهنده نمی دهد. درست بر خلاف

آن که قرض را بدهد و فروش کالایی صد دیناری به دویست دینار به وام گیرنده، ضمیمه این

قرض کند، که در اینجا وام دهنده بآسانی تمام با این حیله به خواسته خود می رسد.

دیگر حیله ها نیز چنین حکمی دارند.

امـا این که چرا پیـامبر صـلی الله علیه و آله یهودیـان را به نشان حیله گری خوانـد از آن روی است که این طایفه لانه نیرنگ و حیله و خـدعه انـد و از دیر بـاز خاسـتگاه خیـانت و نامردی بوده انـد، و اکنون نیز دردی آزار دهنـده انـد؛ همین طایفه انـد که داستان حیله شنبه را آفریدند، دست به کار حیله ذوب کردن پیه شدند و حیله هایی دیگر از این قبیل انجام دادند.

آنـان در دوران پیـامبر صـلی الله علیه و آله نیز حیله هـای گونـاگونی به کـار می بسـتند تا بر ضـد پیامبر صـلی الله علیه و آله و اصحاب او کیدی بیافرینند، اما خداوند مکر و کید آنان را به خودشان برگرداند. از این جمله است:

۱ – آنان برای قتل رسول خدا صـلی الله علیه و آله حیله ای اندیشـیدند و در حالی که آن حضرت در کنار دیوار سرای یکی از آنان نشسـته بود بر بام رفتند و آسـیابی دستی با خود به بالای بام بردند تا از آنجا بر روی آن حضرت افکنند. اما وحی الهی به پیامبر رسید و او برخاسته، به شهر بر گشت

و سـپس آهنگ جنگ با آنان و بیرون رانـدن آنان کرد. این همان داسـتان غزوه بنی نضـیر است که خداوند سوره حشـر را در باره آن نازل کرد.

۲ – آنان در حیله ای دیگر قریش را پس از غزوه بـدر در برابر او شوراندند و گرد آوردند. ماجرا از این قرار بود که چون خبر

کشته شدن یلان قریش در غزوه بدر به پیشوای یهودیان

کعب بن اشرف رسید به مکه رفت و به برانگیختن قریش به جنگ با پیامبر صلی الله علیه و آله و سرودن اشعاری حماسی در این باره و نیز مرثیه سرایی بر کشتگان مشرک بدر پرداخت و از مکه

ص:۲۸۷

نرفت تا زمانی که آنان را بر جنگ با پیامبر مصمم کرد. سپس به مدینه آمد و هم کیشان خویش را به جنگ بر می انگیخت و به زنان مسلمان تشبیب(۱) می کرد. در پی این کار، پیامبر صلی الله علیه و آله محمد بن اسلمه را فرستاد و او نیز وی را کشت و خداوند شر او را از سر مردم برداشت.

۳ – آنان در غزوه خندق با دشمنان پیامبر صلی الله علیه و آله همدست شدند و به آن حضرت خیانت کردند و پیمانی که با او داشتند شکستند. خداوند در قرآن از این ماجرا چنین می گوید:

«خداوند کافران را برگرداند»؛ یعنی مشرکان قریش و دیگر همدستانشان که در غزه خندق شرکت داشتند، «خشگمین و در حالی که به هیچ دستاوردی نرسیده بودند، و خداوند شر این جنگ را از مؤنان بازداشت و خداوند قوی و شکست ناپذیر است، و کسانی از اهل کتاب را که از ایشان پشتیبانی کرده بودند، «یعنی همان بنی قریظه» از دژهایشان به زیر آورد و ترسی را در دلهای آنان افکند تا گروهی را بکشید و گروهی را اسیر کنید؛ و نیز سرزمین و خانه ها و دارایی های آنان و زمینی را که بر آن گام ننهاده بودید از آن شما ساخت، و خداوند بر هر چیز تواناست».(۲)

۴ – آنان حیله ای دیگر نیز کردند و خواستند پیامبر صلی الله علیه و آله را مسموم کنند و بکشند، اما خداوند پیامبر را از این حیله آگاهانید و رهانید. در صحیحین آمده است که زنی یهودی گوشت

گوسفندی را مسموم کرد و آن حضرت را به خوردن آن فراخواند. پیامبر لقمه ای از آن خورد

و از دهان بیرون انداخت، و بشر بن براء نیز همراه حضرت از آن گوسفند خورد. اما پیامبر صلی الله علیه و آله آن زن را بخشید و کیفرش نداد.

۵ – در حیله ای دیگر او را افسون کردند و در نتیجه همین سحر بود که او گمان می کرد کاری را انجام داده، با این که آن را انجام نداده بود. اما خداوند او را از این افسون شفا بخشید و رهانید. این ماجرا در صحیحین به نقل از عایشه آمده است.

۶ – آنان در این گفته خود به منافقان که «بدانچه مؤنان نازل شده است در روشنایی روز

۱– تشبیب عبارت است از یادآور شدن زیباییها و دلرباییهای زن و سخن گفتن از عشق و علاقه به او آمیخته با تب و تاب و احساس زنده و پرشور. تشبیب یکی از اغراض شعری در شعر قدما به شمار می رفته و در اینجا مقصود آن است که وی نام زنان مسلمان را در صدر شعر خود می آورد و از زیباییهای آنان سخن می گفت؛ کاری که در آیین اسلام ناپسند و حرام است. برای اطلاع بیشتر رجوع کنید به قاموس المصطلحات اللغویه و الادبیه، ص ۱۲۲؛ کتاب المکاسب، ص ۲۲. – م.
۲– متن آیات احزاب/ ۲۵ – ۲۷ که مؤلف آن را در کتاب آورده است.

ایمان آورید و در پایان روز بدان کافر شوید، شاید مسلمانان از این آیین برگردند»(۱) حیله و مکری دیگر کردند.

آنان پیوسته در برابر پیامبر صلی الله علیه و آله و مسلمانان نیرنگ کردند و حیله ورزیدند تا زمانی که خدا آنان را با دستان پیامبر صلی الله علیه و آله و مسلمانان به بزرگترین خواری و زبونی نشاند و بکلی از هم پراکند.(۲)

ازخداوند می خواهیم شر آنان و شر همگون شدن با آنان را از مؤنان دور بدارد.

* * *

اینک به همین اندازه از احادیث و آثاری که در تحریم حیله هایی که با مقاصد شارع در تناقض است و حقوق خدا و مردمان را به بازی می گیرد رسیده است بسنده می کنیم و پروردگار دو گیتی را سپاس می گوییم و فصلی دیگر را فرا روی می نهیم.

۱- متن آیه آل عمران/ ۷۲ که مؤلف آن را در کتاب آورده است.

۲- برای آگاهی بیشتر از حیله های یهودیان بر ضد رسول خدا صلی الله علیه و آله رجوع کنید به خاتم پیامبران، ج۲، ص ۴۲۵ – ۴۴۷. – م.

فصل چهارم: اجماع صحابه بر حرمت حیله

اصحاب رسول خدا صلی الله علیه و آله بر حرمت حیله هایی که با اهداف شارع و با فلسفه تشریع در تناقض است اجماع کرده اند و اجماع آنان نیز حجتی قطعی است که باید از آن پیروی کرد،

بلکه این قویترین حجّتها و سرآمد همه است و در حجّیت اجماع آنان نزد فقیهان، بلکه نزد

همه مؤنانی که ایمان دارند اختلافی نیست(۱). تنها در این میان کسانی با این اجماع مخالفت کرده اند که به دلیل بدعتشان می توان به کفر یا فسق آنان حکم کرد و البته کسانی دیگر هم که

۱- گرچه که در حجّیت فی الجمله اجماع صحابه نزد اهل سنت اختلافی نیست، اما حجّیت چنین اجماعی مشروط به آن است که پس از وفات پیامبر صلی الله علیه و آله و پیش از دوران پراکنده شدن صحابه در سرزمینهای اسلامی باشد. البته مؤلف تنها ادعای اجماع صحابه کرده است، بی آن که چنین اجماعی را خود تحصیل کرده باشد یا آن را از کسی نقل کند. نکته دیگر آن که مؤلف مدعی شده اگر کسی با این اجماع مخالفت کند به سبب همین مخالفت می توان به کفر او حکم کرد. این در حالی است که بر پایه مذاهب اهل سنت نیز حکم به کفر به صرف روی بر تافتن از یک حکم فقهی اجماعی روانیست، مگر آن که در حکم برگشتن از دین باشد. شاید هم مؤلف به عصمت تک تک صحابه نظر دارد و از باب حجّیت قول صحابی چنین نظر می دهد. این در حالی است که حجّیت قول صحابی مورد قبول همه عامه نیست و حتی بزرگانی چون غزالی و آمدی بشدت با آن به مخالفت پرداخته اند و آن را در ردیف «اصول موهوم» جای داده اند. برای آگاهی بیشتر در این زمینه رجوع کنید به: حکیم، محمد تقی، الاصول العامه للفقه المقارن، ص ۲۵۵ - ۲۷۵ و ۴۳۹ - ۴۴۲؛ زلمی، مصطفی ابراهیم، خاستگاههای اختلاف در فقه مذاهب، ص ۴۲۹- ۴۴۴ - م.

درکنار بدعت خود گناهان کبیره ای که موجب فسق است انجام می دهند نیز با این حجیّت مخالفت کرده اند.

به هر روی، هر زمان که اتفاق صحابه بر حرمت و باطل بودن این گونه حیله ها ثابت شود،

این خود برترین دلیل خواهد بود. این اجماع و اتفاق را به چند وجه می توان تقریر کرد:

۱- موجب چنین حیله هایی در دوران آنان وجود داشته، ولی با این وجود به آنها دست نیازیده اند و کسی را نیز به انجام آنها رهنمون نشده اند، و از همین دانسته می شود که از دیدگاه ایشان این گونه حیله ها ربطی به دین نداشته است؛ چه، اگر این حیله ها نزد آنان مشروع بود به گاه نیازی که حیله بر آورنده آن است از آن بهره می جستند؛ برای نمونه، در آن دوران تجارت

در میان ایشان رواج داشت و مردم در پی به دست آوردن سود از راههای مشروع آن بودند، حال اگر بیعهای ربوی و همانند آنها مشروع بود از آنها بهره می بردند و برای دیگر مردمان نیز به حلال بودن آنها فتوا می دادند؛ یا طلاق دادن زن برای سه بار چیزی بود که در آن عصر اتفاق می افتاد و پیوسته نیز مردانی که چنین طلاقی داده بودند پشیمان و خواستار رجوع به زن

می شدند، حال اگر زن سه طلاقه به کمک نکاح تحلیل حلال می شد بیگمان کس یا کسانی را،

هر چند یک نفر، به انجام این کار راهنمایی می کردند؛ چه، آنجا که انگیزه و دلیل برای کاری وجود داشته و آن کار مباح نیز باشد ناگزیر صورت می پذیرد از همین روی می گوییم: از آنجا

که از هیچ یک از صحابه نقل نشده است که کسی را به چنین کاری رهنمون شده باشند دانسته

می شود از دیدگاه شرع این کار امکان پذیر نیست. همسر رفاعه قرظی پس از آن که عبدالرحمن بن زبیر - بروزن امیر - با او ازدواج کرد و پیش از رسیدن به او طلاقش داد، پیوسته نزد پیامبر صلی الله علیه و آله می آمد و پس از آن نیز پیوسته در آمد و شد نزد خلیفگان او بود و درخواست می کرد بتواند نزد رفاعه برگردد، اما پیامبر صلی الله علیه و آله و خلیفگانش او را از این کار باز می داشتند. گویا او رفاعه را می خواست و خوش نداشت با کسی دیگر ازدواج کند و او وی را طلاق ندهد. اگر

تحلیل در شریعت اسلام جایز بود، در این ماجرا آن زن را به این کار راهنمایی می کردند.

بویژه این که آنان (صحابه) پاکدلترین، آگاهترین و بی تکلف ترین کسان امّت بودند، و بنابر

این، از آنجا که هیچ نشانی از چنین راهنمایی یا چنین عملی در عصر صحابه نیست دانسته

می شود که راهی به انجام آن وجود ندارد؛ همچنین اسباب و انگیزه های خلع در گریز از سوگند مبنی بر طلاق دادن زن، در آن دوران فراوان بود، و اگر می توانست انجام طلاق خلع

گریزی از سوگند باشد و آن را از ذمه شخص بردارد این کار را انجام می دادند یا دیگران را به انجام آن راهنمایی می

کردند، اما از آنجا که هیچ نشانی از انجام این حیله یا راهنمایی دیگران

ص:۲۹۱

به انجام آن در دوران صحابه وجود ندارد دانسته می شود این کار جایز نیست. دیگر حیله ها

نیز چنین وضعی دارند؛ انگیزه ها و اسباب و عوامل مقتضی برای همه آنها وجود داشته ولی با این وجود آنها را انجام نداده اند. این خود دلیلی است بر آن که به اجماع صحابه این گونه

حیله ها از دین نیست.

۲ - در هیچ کدام از کتابهایی که درباره احادیث پیامبر صلی الله علیه و آله و فتواها و قضاوتهای صحابه و تابعین نوشته شده چیزی حاکی از آن وجود ندارد که آنان به این گونه حیله ها عمل می کرده و یا به آنها فتوا می داده اند، در حالی که اگر چنین کرده بودند، به سان چیزهای دیگر نقل، برای ما نقل می شد؛ بویژه متأخرانی که درباره حیله [و جواز آن] نوشته اند بسختی در پی آن بوده اند که روایت یا اثری در این باره بیابند و بر آن تکیه کنند، اما چیزی نیافته اند، جز برخی کنایه های قولی و عملی، کنایه هایی که نمی تواند راهی به سوی جواز حیله های ممنوع و حرام بگشاید؛

چه بیشترین چیزی که درباره این کنایه ها می توان گفت این است که صاحبان آنها چیزی را که مخاطب در پی دریافتنش بوده از او پنهان داشته اند و یا خلاف آنچه در ذهن و اندیشه داشته اند به او فهمانده اند، در حالی که در آنچه از سخن خود قصد کرده صادق بوده اند و مخاطب در آگاهی جویی از آن چیز بر خود ستم روا داشته و یا ناآگاهی او در آن مسأله برایش

از دانستن بهتر بوده است، آنچه در اینجا از سوی صاحبان آن کنایه ها با مخاطب صورت پذیرفته کاری درست و سزا بوده است، چونان که این مطلب را در گفتاری دیگر بتفصیل شرح

خواهیم گفت. اما این کجا و حلال کردن حرام یا اسقاط واجب و یا شکستن پایبندیها و التزامها به کمک وسایلی غیر مشروع و یا وسایلی که در شرع هست ولی برای چنین اهدافی تشریع نشده است کجا؟

بدین سان ثابت شد حتی هیچ کدام از معتقدان به جواز حیله و یا منکران جواز از کسی از

صحابه نقل نکرده اند که چنین حیله هایی انجام داده و یا به صحت آنها فتوا داده باشد، در حالی که انگیزه نقل چنین کردار یا فتوایی - در صورتی که از سوی آنان سر زده باشد - فراهم است و مانعی هم برای نقل در میان نیست، و این همه دلیل است بر آن که از دیدگاه ایشان حیله در دین مشروع نبوده است.

۳ - افزون بر این که آنان به جواز حیله ای از این گونه که مورد بحث است فتوا نداده و به رغم وجود مقتضی از حیله بهره نجسته اند، به حرمت آن نیز فتوا داده و در مسایل و مواردی

فراوان، در زمانهایی متفاوت و در سرزمینهایی دور از هم به مخالفت با آن پرداخته اند، آن اندازه که این مخالفت به حد شهرت رسیده است و در میان آنان کسی هم با این مخالفت به

رویارویی نپرداخته و اینها همه ما را از اجماع آنان بر محکوم بودن و حرام بودن حیله می آگاهاند.

اینک پاره ای از مواردی را که در آنها به حرمت حیله فتوا داده اند می آوریم:

یک : عمر بن خطاب بر منبر رسول خدا صلی الله علیه و آله خطبه ایراد کرد و در آن گفت: «هر محلِّل و محلَّل له را که نزد من آورند سنگسار می کنم». دیگر صحابه نیز این گفته او را تقریر کردند و افزون بر این، عثمان، علی علیه السلام، ابن عباس و ابن عمر چنین فتوا دادند که زن به واسطه نکاح تحلیل بر شوهر پیشین حلال نمی شود.

دو : پیش از این سخن نامورانی از صحابه چون اُبیّ بن کعب، ابن مسعود، عبدالله بن سلام،

عمر، ابن عمر، و ابن عباس گذشت که وام دهنده را از پذیرفتن هدیه وام گیرنده نهی کرده و این کار را در شمار ربا دانسته بودند. مگر این که وام دهنده در برابر این هدیه چیزی بدهد یا آن را جزو بدهکاری او حساب کند.

سه: پیشتر از عایشه و ابن عباس و انس نقل کردیم که چگونه بیع عینه را حرام دانستند و در این باره سختگیری کردند و عقد را به واسطه آن فاسد شمردند و چنین حکم کردند که این بیع

نیرنگ ورزیدن با خدا و رسول است؛ زیرا ظاهرش بیع ولی واقع و باطنش رباست.

چهار : ثابت شده که عمر، عثمان، علی علیه السلام، اُبیّ بن کعب و دیگر شرکت کنندگان در نبرد بدر و همچنین دیگران بر این اتفاق نظر داشتند که زنی که مرد در بیماری مرگ، او را طلاق

قطعی داده است، پس از مرگ از او ارث می برد. عمر در ماجرای غیلان بن سلمه چنین حکم کرد و زمانی که وی [در آخرین روزهای حیات] زنان خود را طلاق داد و دارایی اش را میان فرزندان خود تقسیم کرد عمر به او گفت: یا زنانت را و دارایی ات را بر می گردانی و یا این که زنان ترا از تو ارث می دهم و سپس فرمان می دهم قبر تو را سنگسار کنند، چونان که با قبر

ابورغال کردند. دیگران نیز در داستان تماضر دختر اصبغ، آن جا که عبدالرحمن بن عوف او را طلاق داد، همین حکم را داده اند. البته مباد بر این مسأله چنین اشکال شود که ابن زبیر گفته است: اگر من بودم، به تماضر [از اموال عبدالرحمن] ارث نمی دادم؛ زیرا اولاً گفته شده طلاق تماضر به درخواست خود او بوده است و همین را توجیه و عذری برای عبدالرحمن در طلاق دادن این زن آورده اند؛ و ثانیاً گفته شده عدّه آن زن به هنگام مرگ عبدالرحمن پایان یافته بود و این در حالی است که در این دو مسأله [یعنی آنجا که طلاق به تقاضای زن بوده و یا عده اش به هنگام مرگ شوهر پایان پذیرفته باشد] قائلان به توریث زنی که طلاق یافته اختلاف کرده اند؛ آنان در این اختلاف کرده اند که آیا چنین زنی با طلاق بدون هیچ قیدی از شوهر ارث می برد،

یـا تنها ارث بری او در صورتی است که مرد متهم باشـد هـدفش از طلاق فرار از ارث بردن زن بوده است. در این نیز اختلاف کرده انـد که آیا زن تنها در دوران عـده از شوهر ارث می برد، یا تا زمانی که با مردی دیگر ازدواج نکرده است ارث می برد، و یا حتی اگر ازدواج هم کرده باشد

ارث می برد. بنابر این وقتی مسأله دارای چنین فرضها و اختلاف نظرهایی باشد سخن ابن زبیر

می تواند مبتنی بر یکی از آن دو قول باشد و بدین سان نمی تواند خللی در اتفاق نظر صحابه در این مسأله شمرده شود.

هنگامی که دیدگاه صحابه در نکاح تحلیل، در هدیه وام گیرنده به وام دهنده، در بیع عینه،

و در طلاق کسی که زنش را به هدف محروم ساختن از ارث طلاق داده است چنین باشد، در اسقاط زکات و شفعه و استبراء، در تـأخیر روزه از وقت آن، در خـارج کردن داراییهـا و مسـتغلات از ملکیت صاحبانشان به هـدف فرار از زکات و در صـحیح دانستن عقدهایی فاسد و رشته رشته گسستن ریسمان آیین اسلام چه دیدگاهی خواهند داشت؟

در واقع شـناخت اجماع صـحابه جز به پیگیری گفته های آنان در مسایل مختلفی که معنا و حقیقت واحدی دارند، و در اوقات و اماکن متفاوت اظهار شده است امکان پذیر نیست؛ و اگر

این پیگیری و بررسی کامل و فراگیر حلال بودن چیزی را از دیدگاه آنان نشان دهد، اجماعی

است از ناحیه آنان بر همین حلیت، و اگر حرام بودن چیزی را از دیدگاه آنان خبر دهد اجماع

است از آنان بر همین حرمت.

در این میان اگر کسانی از عالمان برخی از حیله های حرام را جایز دانسته اند عذرشان این

است که اجماع صـحابه بر حرمت و این گونه حیله ها بر آنان پوشـیده مانده است و اگر به بررسـی و تتبع گفته های صحابه در مسایل گوناگون می پرداختند بر ایشان روشن می شد که چنین اجماعی وجود داشـته، و از آن پس با چنین مستندی هیچ حیله ای از حیله های حرام را

جایز نمی شـمردند. حکایت این گونه کسان حکایت کسی است که با دلیل نقلی صریحی که از پیامبر نقل شده است مخالفت می ورزد، از آن روی که این دلیـل بـدو نرسـیده است. چنین مخالفتی نه خللی در دینـداری اوست و نه نشان کاستی در دانش او. مخالفت با اجماع صحابه

در این مسأله نیز همین حکم را دارد. ابن تیمیه می گوید:

اگر خردمندی این راه را در پیش گیرد به این یقین خواهد رسـید که نوع این گونه حیله ها حرام و باطل است؛ چه، ما در میان طرق و ادله احکام دلیلی قویتر از این در این گونه مسایل

نداریم؛ زیرا که فراوانی فتواهای مورد به مورد آنان به حرمت حیله، و نیز گسترش این فتواها

حکایت از این دارد که در آن عصر به رغم آن که سرزمینهای اسلامی گسترش یافته بود، مردم

گروه گروه به دین خدا در آمده بودند، دنیا به صورتی گسترده به اسلام روی آورده بود، و کسانی در دامنه احکام دینی توسعه بسیاری قایل شده بودند، تا آنجا که شمار کسانی که از

حدود دین تجاوز می کردند فزونی یافت، و سرانجام به رغم آن که انگیزه و مقتضی برای استفاده از این گونه حیله ها قوی و بسیار بود - با این همه - از هیچ کس از صحابه نقل نشده است که به حلّیت حیله ای از این نوع فتوا داده یا دیگری را بدان رهنمون شده و یا به کسی در این باره فرمان داده باشند. بلکه آنان پیوسته دیگران را از این کار نهی می کردند و باز

می داشتند و این خود در پی آورنده، این یقین است که اگر این گونه از حیله ها از مسایل

اجتهاد بردار بود دست کم برخی از آنان به جایز بودن آنها فتوا می دادند و در این باره

اختلاف می ورزیدند، چونان که در احکام و مسایل بی شماری اختلاف کرده اند.

افزون بر این اجماع صحابه، عموم تابعان نیز موافق همین نظر بودند؛ چه، فقیهان هفتگانه(۱) و دیگر فقیهان مدینه که از زیدبن ثابت و جز او فرا گرفته بودند بر ابطال حیله اتفاق نظر داشتند؛ از کوفیان نیز اصحاب عبدالله بن مسعود بر این نظر بودند؛ ابوشعثاء، حسن،

ابن سیرین و فقیهانی دیگر از فقهای بصره همین دیدگاه را اختیار کرده بودند؛ و فقیهان مکه یعنی پیروان ابن عباس و دیگران نیز چنین نظری داشتند. گفته های این فقیهان در این باره

مشهور است،بی آن که از کسی از آنان در این باره اختلاف نظری سراغ باشد. چونان که در

فصلهای آینده خواهیم دید پیشوایان حدیث و سنت نیز در محکوم کردن این گونه حیله ها گام

بر جای گام آن نخستان نهادند.

۱- فقیهان هفتگانه گروهی از تابعین هستند که از صحابه فقه و حدیث آموختند و در این زمینه نامور شدند. این گروه بنا به روایت مشهورتر عبارتند از: سعید بن مسیب، عروه بن زبیر، قاسم بن محمد، ابوبکر بن عبدالرحمن، عبیدالله بن عبدالله، سلیمان بن یسار، و خارجه بن زید. برای آشنایی بیشتر رجوع کنید به: خاستگاههای اختلاف در فقه مذاهب، ص ۳۳ - ۴۳. - م.

فصل پنجم: دلالت اصول شرعی بر حرمت حیله

اشاره

قواعد و اصول عمومی فقه که از سوی عالمان از منابع فقه و موارد احکام فقهی استنباط و استخراج شده است آشکارا با حیله در تناقض است. ما پاره ای از این قواعد را که حیله های

ناسازگار با اهداف و مقاصد شارع را در هم می کوبد خواهیم آورد. شیوه ما هم بر این است که نخست قاعده یا اصل را بیان کنیم و سپس چگونگی دلالت آن بر حرمت و بطلان حیله را یادآور شویم. ما در این فصل از این اصول و قواعد سخن به میان خواهیم آورد:

یک : بنای شریعت بر مصالح بندگان؛

دو: سد ذرایع فساد؛

سه: اعتبار قصد و نیت در کارها؛

چهار: همانندی شرط متقدم با شرط مقارن و همگونی شرط عرفی با شرط لفظی؛

پنج: بر خورد با بدکار به نقیض مقصودش.

* * *

۱ : بنای شریعت بر مصالح بندگان

اشاره

شریعت اسلام، همانند دیگر آیینهای آسمانی، برای مصالح حال و آینده بندگان وضع شده است. دلیل این سخن نیز آن است که وضع شریعت و احکام فقهی یا می بایست عبث و بیهوده باشد، و یا هدفدار و دارای یک فلسفه مشخص. فرض اول به حکم ادله ای که می گوید

خداونـد از عبث و بیهودگی در احکـامش منزه و پیراسـته است، باطـل است و بنـابر این تنهـا فرض دوم می مانـد و آن این که احکام شـرع برای مصالح بندگان وضع شده اند. البته این حکمت و مصـلحتی که در احکام وجود دارد یا می تواند به خداوند بر گردد و یا به بندگان او. از دیگر سوی فرض این که این مصـلحت و منفعت به خداوند برگردد فرض محال است؛ زیرا چنان که در علم کلاـم تبیین شـده، خداونـد غنی و بی نیـاز است و بر گشـتن منـافع به او نیز محـال است. بنـابر این در این جـا فرض ممکن آن است که این مصلحت و منفعت به بندگان بر گردد و

- بنابر آنچه محققان و اکثر امت یعنی اهل سنت و جماعت می گویند - این تفضلی از جانب

خداوند بر انسان است.

افزون بر این دلیل عقل، استقرا در موارد احکام شرعی و دقت در ادله کلی و جزئی احکام

و اسرار و حکمتهایی که درهرباب از ابواب فقه نهفته است نیز بر همین حقیقت دلالت می کند

و این دلالت به حدّی است که در مجموع یقین را نیز در پی می آورد؛ چه، خداوند در وصف

رسول خود حضـرت محمد صلی الله علیه و آله می فرماید: «یَأْمُرهُمْ بِالْمَعْروفِ وَ یَنْهاهُمْ عَنِ الْمُنْکَرِ وَ یُحِلُّ لَهُمُ الطَّیِّباتِ وَ یُحَرِّمُ عَلَیْهِمُ الْخَبـائِثَ وَ یَضَعُ عَنْهُمْ اِصْـرَهُمْ وَ الْأَغْلالَ الَّتِی کانَتْ عَلَیْهِم»(۱)؛ «وَ ما اَرْسَـلْناکَ اِلّارَحْمَهً لِلْعالَمینَ»(۲)؛ و در باره اصـل خلقت نیز می فرماید: «اَلَّذی خَلَقَ الْمَوْتَ وَ الْحَیاهَ لِیَبْلُوَکُمْ اَیُّکُمْ اَحْسَنُ عَمَلاً(۳)».

برای بسیاری ازاحکام در کتاب و سنت دلیل و علت ذکر شده و این احکام معلَّل از شمار بیرونند. اینک به برخی از آنها اشاره می کنیم:

الف: در کتاب

۱ - خداوند پس از بیان مشروعیت طهارت و پاکی می فرماید: «مایُرِیدُ اللّهُ لِیَجْعَلَ عَلَیْکُمْ مِنْ حَرَجٍ و لکِنْ یُرِیدُ لِیُطَهِّرَکُمْ وَ لِیُتِّم نِعْمَتَهُ عَلَیْکُمْ لَعَلَّکُمْ تَشْکُرُونَ»؛(۴)

۱- اعراف/ ۱۵۷: آنـان را به نیکی فرمـان می دهـد، از هر ناشـایست بـاز می دارد، آنچه را پاک است بر آنان حلال می کنـد، ناپاکیها را بر آنان حرام می کند، و بار گران و زنجیرهایی را که بر آنان بود از ایشان بر می دارد.

۲- انبیاء/ ۱۰۷: تو را جز رحمتی برای جهانیان نفرستادیم.

۳- ملک/ ۲ : آن که مرگ و زندگی را آفرید تا شما را بیازماید که کدامتان نیکو کارترید.

۴- مائده/ ۶ : خداوند نمی خواهد شـما را در دشواری افکند، بلکه می خواهد شـما را پاکیزه کند و نعمتش را بر شما به کمال رساند، شاید که سپاس گزارید.

۲ – درباره نماز و تشریع آن می فرماید: «اَقِمِ الصَّلاهَ اِنَّ الصَّلاهَ تَنْهی عَنِ الفَحْشاءِ وَ الْمُنْکَرِ»؛(۱)

۳ – درباره روزه می فرماید: «کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیامُ کَما کُتِبَ عَلَی الَّذینَ مِنْ قَبْلِکُمْ لعلکم تَتَّقُونَ»؛(۲)

۴ – درباره زکات می فرماید: «خُذْ مِنْ اَمْوالِهِمْ صَدَقَهً تُطَهِّرُهُمْ وَ تُزَکِّیهِمْ بِها وَصَلِّ عَلَیْهِمْ اِنّ صَلاتَکَ سَکَنٌ لَهُمْ»؛(۳)

۵ – در باره حج می فرماید: «لِیَشْهَدُوا مَنافِعَ لَهُمْ وَ یَذْکُرُوا اْسمَ اللّهِ فی اَیّامٍ مَعْلُومَاتٍ عَلی ما رَزَقَهُمْ مِنْ بَهیمَهِ اْلاَنْعامِ»؛(۴)

۶ – درباره جهاد می فرماید: «اُذِنَ لِلَّذینَ یُقاتَلوُنَ بِاَنَّهُمْ ظُلِمُوا»؛(۵)

۷ – درباره قصاص می فرماید: «وَ لَکُمْ فِی الْقِصاصِ حَیاهٌ یا اولِی اْلاَلبابِ»؛(۶)

۸ – درباره حیض می فرماید: «وَیَسْأَلُونَکَ عَنِ الْمَحیضِ قُلْ هُوَاَذیً فَاْعتَزِلوا النّساءَ فِی الْمَحیضِ وَ لاتَقْرَبُوهُنَّ حَتّی یَطهُرْنَ»؛(۷)

۹ – درباره فلسفه تحریم شراب و قمار می فرماید: «اِنَّما یُریدُ الشّیْطانُ اَنْ یُوقِعَ بَیْنَکُمُ الْعَداوَهَ وَ الْبَغْضاءَ فِی الْخَمْرِ وَ الْمَیْسِرِ وَ یَصُدَّکُمْ عَنْ ذِکْرِ اللّهِ وَ عَنِ الصَّلاهِ فَهَلْ اَنْتُمْ مُنْتَهُونَ»؛(۸)

۱۰ – درباره نیکویی کردن در برابر بدیهای دیگران می فرماید: «وَ لا تَسْتَوِی الْحَسَنَهُ وَ لا

۱– عنکبوت/ ۴۵ : نماز را به پای دار که نماز از هر زشتی و ناشایستی باز می دارد.

۲– بقره/ ۱۸۳: روزه داشتن بر شما نوشته شد، چنان که بر آنها که پیش از شما بودند نوشته شده بود، شاید که پروا کنید.

۳– توبه/ ۱۰۳: از داراییهای آنان زکات بگیر که آنان را بدان زکات پاک و پاکیزه کنی؛ و بر آنان درود فرست که درود تو بر آنان مایه آرامش ایشان است.

۴– حج/ ۲۸: تا سودهایی را که برای آنان است ببینند و در چند روزی معیّن نام خدای را به هنگام ذبح چهارپایانی که او خود روزیشان کرده است، یاد کنند.

۵– حج / ۳۹ : به آنان که با ایشان پیکار می شود اجازه پیکار داده شد، بدان سبب که بر آنان ستم رفته است.

۶– بقره/ ۱۷۹ : ای صاحبان خرد، شما را در قصاص زندگانی است.

۷– بقره/ ۲۲۲ : در باره حیض از تو می پرسند. بگو آن یک آزردگی است. پس در دوره حیض از زنان کناره گیرید و با آنان نزدیکی نکنید تا پاک شوند.

۸– مائده/ ۹۱ : شیطان می خواهد با شراب و قمار میان شما دشمنی و کینه افکند و شما را از یاد خدا و از نماز باز دارد. آیا از آن دست می کشید؟

السَّیِّئَهُ اِدْفَعْ بِالَّتی هِیَ اَحْسَنُ فَاِذا الَّذی بَیْنَکَ وَ بَیْنَهُ عَداوَهٌ کَاَنَّهُ وَلِیٌّ حَمیمٌ(۱)».

ب – سنت

۱- پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در باره وجه پاک بودن گربه فرمود: «انها من الطوافین علیکم و الطوافات»؛(۲)

۲ – درباره نبیذ خرما و فرمود: «تمره طیبه و ماء طهور»؛(۳)

۳ – درباره اجازه خواستن [برای ورود به خانه دیگران] فرمود: «انما جعل الاستئذان من اجل البصر»؛(۴)

۴ – درباره نهی از ازدواج با زنی که هم اکنون عمه یا خاله اش نیز همسر اوست فرمود: «انکم اذافعلتم ذلک قطعتم ارحامکم»؛(۵)

۵ – هنگامی که از آن حضرت درباره فروش رطب به خرمای خشک پرسیدند فرمود: آیا رطب پس از خشک شدن کم می شود، چون گفتند: آری، از این دادوستد نهی فرمود.

۶ – درباره ادب مجلس فرمود: «لایتناجی اثنان دون الثالث فان ذلک یحزنه»؛(۶)

۷ – همچنین فرمود: «اذا وقع الذباب فی اناء احدکم فاملقوه فان فی احد جناحیه داء و فی

الاخر دواء و انه یتقی بالجناح الذی فیه الداء»؛(۷)

۸ – هنگامی که از آن حضرت خواسته شد با دختر حمزه ازدواج کند در پاسخ فرمود: «انها

۱- فصلت/ ۳۴ : خوبی وبدی برابر نیستند. با آنچه نیکوتر است پاسخ ده، آنگاه خواهی دید آن که میان تو و او دشمنی بوده است گویا دوستی دیرین است.

۲- آن [= گربه] از حیواناتی است که در پیرامون شما آمد و شد دارد. ر.ک.: سنن ابوداوود، کتاب الطهاره، باب ۳۸.

۳- خرمایی پاک و آبی پاک کننده .ر.ک.: سنن ابوداوود، کتاب الطهاره، باب ۴۳.

۴- اجازه خواستن به واسطه [دوری از خیانت] چشم مقرر شده است. ر.ک: صحیح بخاری، کتاب الاستئذان، باب ۱۱.

۵- اگر این کار را بکنید پیوند با خویشاوندان را گسسته اید.

۶- مباد دو تن در حضور فردی سوم درگوشی کنند؛ چرا که این کار آن دیگری را اندوهگین می کند. ر.ک.: صحیح بخاری، کتاب الاستئذان، باب ۴۷.

۷- اگر مگس در ظرفی افتد آن را به ظرف بمالید؛ چه در یکی از بالهای آن درد و در دیگری درمان است و به بالی که در آن درد است باید از آن پرهیز کرد. ر.ک.: سنن ابوداوود، کتاب الاطعمه، باب ۴۸.

لاتحل لی؛ انها ابنه اخی من الرضاعه»؛(۱)

۹ – درباره صدقه فرمود: «انها لاتحل لآل محمد؛ انّماهی اوساخ الناس»؛(۲)

۱۰ – درباره دلیل منع فروش میوه قبل از «بدو صلاح»(۳) فرمود: «ارأیت ان منع الله الثمره بم یأخذ احدکم مال اخیه؟»(۴).

این اندکی از آیه ها و احادیث صحیحی است که بر آنچه گفتیم دلالت دارد و هدف از آوردن این مقدار نیز توجه دادن و نمونه آوردن است. بنابر این اگر استقرای در آیه ها و احادیث بر همین معنا دلالت کند و استقرا در چنین مسایلی مفید علم باشد، یقین پیدا می کنیم

که همین حکم و همین معنا در همه احکام و جزئیات شرع وجود دارد و از همین جاست که قیاس و اجتهاد ثابت می شود و مشروعیت می یابد؛ چه، هنگامی که شارع برای رخدادی حکمی معین کند و از آن سوی در آیه یا در حدیث به وجه مصلحتی که برای تقریر و تعیین این حکم بوده است اشاره کند، یا آن وجه به گونه ای آشکار باشد که هیچ شبهه ای پیرامونش

نتوان یافت، برای مجتهد درست است که در هر واقعه ای هم که همین وجه یا مصلحت تحقق یافته باشد حکم به تساوی آن با واقعه مذکور در حکم شارع کند. عموم عالمان بدین تصریح

کرده اند که قیاس منبعی از منابع استنباط فقهی است و به کمک آن دایره فقه و احکام فقهی

گسترش یافته و توانسته است رخدادهای بیرون از شماری را در بر گیرد.

عقل و نقل نیز بر این همسویی دارند که جلب منافع و مصالح و دفع مفاسد نه به اقتضای خواسته های نفسانی و هوسهای انسانی، بلکه تنها از همان راه ممکن است که خداوند لطیف

خبیر (یعنی همان که از پیدا و پنهان زمین و آسمان آگاهی دارد) مقرر فرموده و روا نیست از این راه کناره گزیده و یا از این مرز گذشته شود؛ زیرا فقه برای آن آمده است که انسانهای پایبند به این آیین را از دایره انگیزه های نفسانی و آنچه خود دوست می دارند بیرون برد، تا همه به

۱– او بر من حلال نیست؛ او دختر برادر رضاعی من است. ر.ک: صحیح بخاری، کتاب النکاح، باب ۲۶.

۲– صدقه بر خاندان محمد حلال نیست؛ آن آلودگیهای [مال] دیگران است. ر.ک.: صحیح مسلم، کتاب الزکاه، باب ۱۶۷ و ۱۶۸.

۳– «بدو صلاح» عبارت است از رسیدن میوه خرما به حالتی که انعقاد آن کامل شده و رو به رسیده شدن نهاده است. این حالت با آشکار شدن سرخی یا زردی خرما مشخص می شود. – م.

۴- فکر می کنی اگر خداونـد میوه را ندهـد به چه دلیل یکی از شـما می توانـد مال دیگری را بگیرد. ر.ک. : صـحیح بخاری، کتاب البیوع، باب ۸۷ و ۹۳.

اختیار، بندگان او باشند، چونان که ناگزیر نیز بندگان اویند. اگر این نکته ثابت و مسلم شود با

این فرض نمی تواند سازگاری داشته باشد که خداوند شریعت را اساس خواسته های نفسانی انسانها و رسیدن هر چه زودتر آنان به منافع زودگذر، به هر شیوه ممکن بنیاد نهاده است.

خداوند خود می فرماید: «وَلَوِاتَّبَعَ الْحَقُّ اَهْواءَ هُمْ لَفَسَدَتِ السَّمواتُ وَ الاَْرْضُ وَ مَنْ فیهِنَّ»(۱)، «وَ لا تَتَّبِعِ الْهَوی فَیُضِلَّکَ عَنْ سَبیلِ اللّهِ»(۲) و «وَ مَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَواهُ بِغَیْرِ هُدیً مِنَ اللّهِ».(۳)

عاقلان هم بر نکوهش هر کس که در پی شهوتها و هوسهای خود رود و با خواسته های نفسانی همراه شود اتفاق دارند. حتی پیشینیانی که آیینی نداشتند تا از آن پیروی کنند، یا اگر آیینی بود از هم گسیخته و از درون تهی شده بود همان منافع دنیوی خویش را نیز با پیروی از هوسها و خواسته های نفسانی، آنجا که عقل خلاف آن را می گوید می جستند. این اتفاق نظر

نیز صورت نپذیرفته مگر از آن روی که این قاعده نزد آنان صحت داشته و این شیوه آنان را به همان دنیایی که می خواسته اند می رسانده؛ یعنی سامان بخشی کارهای دنیوی خویش، یا آنچه

نام سیاست مدنی را بر آن می نهند.

این حقیقت که احکام و قوانین تابع مصالح و مفاسد است چیزی است که عقل و نقل بر صحت آن همسویی می کند و آشکارتر از آن است که برایش دلیل آورده شود. از همین روی است که می گوییم: بنیاد نهادن شریعت و احکام دینی برای بر آوردن مصالح بندگان در دو

سرای همان گونه و به همان شیوه ممکن است که خداوند می داند [و مقرر داشته است]، نه آن گونه که خواسته های نفسانی و هوسهای زودگذر می طلبد.(۴)

ص:۳۰۱

۱- مؤمنون/ ۷۱ : اگر حق از هوسهای آنان پیروی می کرد آسمانها و زمین و هر چه در آنهاست تباه می شد.

۲- ص/ ۲۶: در پی هوس مرو که تو را از راه خدا به بیراهه کشاند.

۳- قصص/ ۵۰ : چه کسی گمراهتر از آن است که بی هیچ هدایتی از جانب خداوند در پی هوس خود رفت؟

۴- چونان که از مطاوی کلام مجتهدان در مباحث قطع و اعتبار امارات و همچنین بحث عقل و مستقلات یا غیر مستقلات عقلیه بر می آید، از دیدگاه اصولیین شیعه احکام تابع مصالح و مفاسد هستند. در این نکته میان اصولیین اختلافی نیست و شاید اخباریین هم به رغم همه انکار لفظی در عمل این کلیت را که در احکام شرعی مصلحتی هست پذیرفته باشند. آنچه در این میان محل نزاع و اختلاف قرار می گیرد توانایی عقل در کشف این ملاکها و مصلحتها و مفسده ها و اعتبار یا حجیت این کشف یا حکم به ثبوت ملازمه میان عقل و شرع است. نائینی پس از بیان این که اخباریین و نیز برخی از اصولیین به انکار ملازمه پرداخته اند به دفاع از ملازمه میان حکم شرع و حکم عقل بر می خیزد و می گوید: «پس از اعتراف به تبعیت احکام از

مصالـح و مفاسـد و پس از اعـتراف بـه ادراک این مصالـح و مفاسـد به وسیله عقـل راهی برای منـع ملازمه نمی مانـد» فـوائد الاصول، ج۳، ص ۶۲. همو درجایی دیگر می گویـد: «هیـچ راهی برای انکار این حقیقت وجود نـدارد که احکام از مصالح و مفاسـدی که در متعلقات آنها وجود دارد تبعیت می کننـد و در افعال انسان صـرف نظر از امر و نهی شارع مصالـح و مفاسدی نهفته است و همین مصالح و مفاسد علل و ملاکهای احکام هسـتند» (فوائد الاصول، ج۳، ص ۵۹). مترجم بر این باور است که به رغم همه جـار و جنجـالی که در نفی عقـل در فقه یـا اصول دیـده می شود عملاً شـیعه در دو حوزه اصول و فقه - بویژه در حـوزه اصـول - به ملاکهـا و مناطهـای عقلی روی آورده است و نزاع موجود بیش از آن که نزاعی واقعی باشـد نزاعی لفظی و مثلا بر سر این است که آیا جایگاه دلیل عقل در برابر دیگر ادله چیست، و البته این نزاع چیزی نیست که ماهیت بحث را خیلی دیگرگون کند. محقق معاصـر محمد تقی حکیم پس از بیان بحثی مسـتوفی در باره استحسان و حجیت درک عقل از مصلحت یا مفسـده می گویـد: «حجیت مصـلحت بسـته به تفاوت ادراک عقل از آن تفاوت می یابد. اگر آن ادراک کامل باشد حجت است؛ چه در ورای قطع هیچ مجالی برای پرسش نیست». وی سپس از محقق قمی در قوانین ج۲، ص ۹۲ نقل می کند که گفته است: «نوعی از مصالح در شرع و به حکم قطعی معتبر شمرده شده است، از این جهت که عقل مصلحتی خالی از مفسده را در آنهـا درک کرده است، هماننـد حفـظ دین، جـان،مـال، عقـل و نسـل. شـارع حفاظت از آنها را اعتبار کرده و به ترک آنچه به تباهی آنها می انجامد فرمان داده است». حکیم سـپس می افزاید: «البته عقیده به حجیت این گونه مصالح، آن را دلیلی مسـتقل در برابر عقل قرار نمی دهـد. بلکه این همان دلیل عقل است» (الاصول العامه للفقه المقارن، ص ۴۰۳). حکیم پیش از پرداختن به بحث دلیل عقل چنین می آورد: «نزد عالمان اسلام در حجیت آن چیزهایی که عقل مستقلاً به درک آنها نایل می آید جای هیچ اختلافی نیست، نه در توانایی عقل نسبت به ادراک و نه در حجیت مدرکات عقل» (الاصول العامه، ص ۲۸۱). - م.

دلالت این قاعده بر حرمت حیله

از آنجا که با این قاعـده ثابت شـد احکام برای مصالح بندگان تشـریع شده، در می یابیم همه کارها به همین مصالح اعتبار می یابد؛ زیرا مقصود شارع همین است. بنابر این، اگر کاری هم در ظاهر و هم در باطن خود بر اصل مشـروعیت باشد اشـکالی در میان نیست، ولی اگر ظاهر کار موافق شـرع و باطن و حقیقتش مخالف شـرع باشـد، از چنـد جهت نادرست و نامشـروع خواهد بود:

ص:۳۰۲

نخست آن که چون شارع این سبب مشخص را [که شخص برای رسیدن به هدفی دیگر از آن استفاده می کند] برای آن مسبّب خاص که شخص در پی آن است تشریع نکرده، این خود حکایت می کند از آن که این سببیت که شخص خواسته و پیش آورده مفسده است، نه مصلحت، و مصلحتی که مسبّب برای آن تشریع شده است، با این تسبب منتفی است و در نتیجه سبب نسبت به چنین مسببی بیگانه و بیهوده است و عمل نیز، از آنجا که با قصد شارع در تشریعش مخالفت دارد باطل.

دوم آن که این سبب که شخص می خواهد، نسبت به آن سببی که مقصود شرع است غیر مشروع و به سان سببی است که اصلاً تشریع نشده است. اگر سببی که اصلاً تشریع نشده صحیح نباشد و اثری مشروع بر آن بار نشود، سببی هم که تشریع شده اما برای چیزی جز آنچه هدف تشریعش بوده به کار گرفته شده است صحیح نخواهد بود.

سوم آن که اعمال دینی به خودی خود مقصود نیستند، بلکه مقصود از آنها چیزهایی دیگر است که حقیقت آنها را تشکیل می دهد، یعنی همان مصالحی که اعمال برای بر آوردن آنها تشریع شده اند. بنابر این کسی که کاری بر مبنایی جز این انجام می دهد کارش مبنایی مشروع

ندارد و یک فعل دینی نیست.

اکنون که این نکته روشن شد می گوییم:

۱ - بر زبان آوردن شهادتین و نماز گزاردن و به جای آوردن دیگر عبادتها برای آن تشریع

شده اند که انسان به وسیله آنها به خداوند تقرب جوید، به درگاه او بازگردد، تنها او را بزرگ بدارد و دست و دل را در فرمانبری و اطاعت از او همراه کند. اما کسی که به حیله توسل

می جوید عبادتی از این نوع به جای آورد تا به وسیله آن به بهره ای دنیوی دست یابد، همانند

آن که شهادتین بر زبان آورد تنها بدان هدف که جان و مال خود را بدین وسیله حفظ کند -

چونان که شیوه منافقان بوده وهست - یا آن که چون ریاکاران نماز بگزارد تا مردم او را بستایند و یا در این دنیا مقام و منزلتی یابد، چنین فعلی هرگز مشروع نیست؛ زیرا مصحلتی که شارع

برای رسیدن به آن این عبادت را تشریع کرده حاصل نیامده، بلکه آنچه حاصل آمده درست ضد آن مصلحت است.

۲ - در زکات آنچه مقصود از تشریع آن است پاکسازی دل از آزمندی و بخل، نیکویی به تهیدستان و ناداران، به زندگی بازگرداندن آنان که در آستانه مرگ و نابودی اند و سرانجام

استحکام بخشیدن به پیوند میان دارایان و ناداران است. بنابر این، اگر جایز باشد کسی به وسیله حیله ای از زکات دادن بگریزد، نه فقط مقاصد شرع از تشریع این قانون بر آورده نشده،

بلکه ضد آن تحقق یافته است؛ چه، برای نمونه اگر کسی پیش از فرا رسیدن سال، دارایی خود را از بیم واجب شدن زکات به دیگری هبه کند و سپس با گذشتن از سر سال [یعنی هنگام وجوب] آن را از او باز ستاند و در سال دوم و سال سوم و سالهای دیگر نیز همین هبه صوری را تکرار کند، کار او تنها تقویت همان روحیه آزمندی و بخل، و ضرر رساندن به تهیدستان و نادارن، و سبب واداشتن آنان به کینه و بیداری حس انتقام نسبت به دارایان است. روشن است چنین هبه ای آن هبه ای نیست که شارع مردمان را بدان خوانده؛ چرا که هبه نوعی گذشت و

احسان به گیرنده آن است، مایه گشایش زندگی بر او - خواه فقیر باشد و خواه ثروتمند - سبب به دست آوردن دوستی و آشنایی بیشتر با اوست، اما این هبه صوری درست بر خلاف آن. البته اگر هبه واقعاً به صورت مشروع و به قصد تملیک واقعی به گیرنده آن صورت پذیرد با

مصلحت جعل این حکم یعنی گذشت و احساس و ایجاد گشایش در زندگی و نیز به دست آوردن دوستی و آشنایی بیشتر کسی که هدیه را دریافت می دارد سازگار است و خوی ناستوده آزمندی را از انسان دور می کند و گریز از پرداختن زکات هم نیست. از همین جاست

که روشن می شود چگونه هبه مشروع و واقعی با قصد شارع در تشریع زکات ناسازگار نیست و از آن سوی هبه غیر مشروع - یعنی همان هبه صوری که به شخص داده می شود تا پس از گذشتن از سر سال از او باز ستانده شود - با فلسفه حقیقی زکات و هدف از تشریع آن ناسازگاری دارد.

۳ - حج خانه خدا برای آن تشریع شده که مایه برپایی زندگی مردمان و سعادت آنان در آن

سرای دیگر باشد و خداوند دارندگان زاد و توشه را که حج نگزارند به نا مسلمان مردن تهدید

کرده است حال اگر کسی به کمک حیله ای از قبیل هبه کردن صوری مال خود و یا صدقه دادن

آن به نیت بازپس گرفتن، از وجوب حج بگریزد همان مفسده ای که در ترک حج وجود دارد در این جا نیز بر جای است و مقصود شارع نیز از تشریع حج بر آورده نشده است. بنابر این

جا دارد که صاحبان خرد بیندیشند که اگر حیله جایز بود و همه مکلفان چنین حیله هایی به کار می بستند چه نتیجه ای به بار می آمد.

۴ - حدود نیز چنین وضعی دارد و خداوند آن را به عنوان عاملی بازدارنده و همچنین کیفر و پاک کننده مجرمان مقرر داشته است. می توان گفت تشریع حدود دربردارنده بیشترین مصالح دنیوی و اخروی بندگان است و بلکه سیاست و پیشبرد اداره هیچ کشوری برای هیچ حاکمی بدون این گونه عوامل باز دارنده و کیفرهای مقرر برای گناهکاران و جنایتکاران امکان

پذیر نیست. بنابر این بهره جستن از حیله برای ساقط کردن حدّی از حدود با فلسفه جعل آن

ناسازگـاری دارد و آن را نقض می کنـد و افزون بر این انسانهـای بـد نهاد را به ارتکاب جرم و جنایت وا می دارد؛ چرا که در فرض جواز حیله، آنان می داننـد راهی برای رهایی از کیفر وجود دارد و کیفرهایی که مقرر شـده با حیله هایی بسـیار آسان و دردسترس ساقط می شوند. به دیگر

سخن، در این فرض که حیله جایز باشـد هیـچ فرقی میان آن نیست که مجرمان بدانند برای جرمشان کیفری وضع نشده است و یا بدانند کیفری وضع شده ولی به کمک ساده ترین حیله قابل برداشتن است.

۵ – نکاح تحلیل در شـریعت نکوهش شـده و کننـده آن، به واسـطه مفاسـد پیـدا و پنهانی که این کار در پی دارد، لعنت شـده است. بنابر این به میان آوردن حیله هایی از قبیل ذکر شرط

طلاق، مقدم بر عقد و خودداری از آوردن این شرط در متن عقد، اگر مفسده نکاح تحلیل را

بیشتر نکنـد دست کم می توان گفت از آن نمی کاهـد و آن را از میان نمی برد. حرمت نکاح تحلیل یک مسأله صـرفاً تعبـدی نیست که علت و غرض آن را نتوان درک کرد، بلکه علت آن برای عقـل قابل درک و این خود از خوبیهای شـریعت است. از این روی، حیله ورزیدن برای واقع ساختن نکاح تحلیل و درستی بخشـیدن به آن نقض غرض شارع و برآوردن هدفی است که به کار گیرنده حیله از آن خواسته است.

۶ – اسـتبراء نیز یکی از احکـام شـرع است که خداونـد آن را به هـدف از میـان بردن مفسـده اختلاـط نسـل و تباهی نسب و با عنایت به زشتی و نادرستی آن که کسـی مزرعه دیگری را آبیاری کنـد تشریع کرده است و مفاسـدی که بر نبودن آن مترتب می شود آن اندازه برای عقل

قابـل درک است که حتی اگر شـرع آن را حرام نکرده بود، عقـل خود به ناروا بودن آن حکم می کرد. این در حالی است که از دیگر سوی می دانیم این مفسـده ها، بیقین، با حیله هایی که برای گریز از اسـتبراء انجام می پذیرد نه کاسـته می شود و نه از میان می رود.

۷ – فـدیه طلاق خلع نیز چیزی است که خداوند آن را در فرض بیم داشـتن زن و شوهر از این که نتوانند حدود الهی را بر پای دارند تشریع کرده و برای زن مباح دانسته که در صورت

بیم از گرفتار آمـدن به کاری ممنوع، با رضایت قلبی به شوهر خویش فـدیه دهـد و او از نکاحش بیرون رود. اگر زن در چنین صورتی اقدام به دادن فدیه کند مال خویش رابه هدف حل مشـکل خود با همسرش داده و این همان رها کردن به نیکی است «تسریح باحسان» این یک مقصود شرعی و مطابق با مصلحت است، و هیچ فسادی را در حال و آینده در پی نمی آورد. اما اگر مرد همسر خود را در فشار قرار دهد و او را ناچار سازد که برای رهایی

خویش فدیه دهد کاری نامشروع انجام داده است؛ زیرا وی می توانسته بدون زیان رساندن، به

جدایی دست یابد. بنابر این در چنین موردی رها کردن زن، رها کردن به نیکی «تسریح باحسان» و یا از بیم ناتوانی برپایی حدود الهی نیست، بلکه آنچه زن به عنوان فدیه داده فدیه کسی است که از سر ناچاری دست به چنین کاری می زند. این کار هر چند برای زن به دلیل اضطرار و بیرون رفتن از تنگنا جایز است، اما برای مرد ستاندن چنین فدیه ای از زن جایز

نیست؛ زیرا این مالی است که از طریق نامشروع به دست او رسیده است.

۸ - شارع بر کسی که در روز ماه رمضان و در حالی که روزه دارد با زن خود نزدیکی کند کفاره واجب کرده و این به واسطه مصلحتی است که در کفاره وجود دارد؛ یعنی سستی و اهانتی را که در حق روزه شده است جبران می کند، فرد را از انجام دوباره چنین کاری باز

می دارد، گناه او را پاک، و آنچه را کوتاهی ورزیده تدارک می کند و مصالحی دیگر از این دست در پی می آورد که شارع آنها را در تشریع کفاره لحاظ کرده است. بنابر این مباح دانستن

حیله ای که به هدف ساقط کردن کفاره انجام شود، همانند آن که پیش از نزدیکی با همسر، با خوردن چیزی روزه خود را باطل کند و سپس آن کار را انجام دهد، حکم شارع را نقض و باطل کرده و هدف خویش را بر آورده و آن را صحیح نیز نمایانده است.

۹ - شارع همچنین فروش میوه را پیش از «بدو صلاح» حرام کرده است، بدان واسطه که مفسده هایی چون درگیری و نزاع و اختلاف در پی می آورد و چنانچه میوه از بین برود و محصول به دست نیاید به خوردن مال به باطل می انجامد. بنابر این، اگر برای جایز کردن چنین معامله ای حیله ای به میان آورند، همانند آن که شرط کنند میوه در همان زمان معامله چیده

شود - با آن که خود می دانند این تنها یک شرط صوری است و حقیقتی ندارد و از همین روی

خریدار هم اجازه نمی دهد در همان زمان معامله آن را اجرا کنند - این شرط نه از میان برنده مفسده ای است که شارع از طریق تشریع حکم خود قصد از میان برداشتنش را داشته و نه حتی از آن می کاهد. از این روی مفسده چنین عقدی به خودی خود ثابت و حکم به جواز آن نقض هدف شارع از تشریع حکم است.

۱۰ - همچنین شارع تأمین خرج نزدیکان نیازمند را که هیچ راه در آمدی ندارند بر کسانشان واجب کرده و این به هدف بر آورده شدن مصلحت هر دو گروه و نیز جلوگیری از مفسده تباه شدن و خوار شدن نیازمندان در صورت واگذاشتن آنان از سوی کسانشان است. از

این روی حیله ورزیدن برای اسقاط این واجب، با تملیک صوری دارایی خود به دیگران به معنای از میان بردن فلسفه حکم شارع و بر آوردن همان هدفی است که شخص استفاده کننده از حیله خواسته است.

درباره دیگر احکام شرع نیز به همین ترتیب می گوییم آنها همه دربردارنده یک مصلحت کلی، و در هر مسأله نیز در بردارنده مصلحتی خاص هستند؛ مصلحت جزئی هر مسأله را می توان از دلیل آن برداشت کرد؛ اما مصلحت کلی موجود در همه احکام آن است که هر مکلفی باید در همه پندارها، گفتارها و کردارهای خود پیرو قانونی معین باشد، و نه همانند

حیوانی رها در پی شهوتهای خود رود و هر چه خواهد - هر چه که باشد - برای بر آوردنش تلاش کند.

با نظر به این دو مصلحت کلی و موردی است که می گوییم: اگر کسی در حکمی از احکام شرع که با هوسهای او سازگار نیست به کمک حیله از آن شانه خالی کند، و اگر چیزی را که

خداوند بر او حرام کرد، به کمک حیله حلالش کند، و اگر واجبی که بر او مقرر شده باکمک

حیله آن را از خویش بردارد، و آنچه را خداوند تشریع کرده تعطیل کند، خواسته های نفسانی

خویش را خدای خود گرفته و در تباه کردن دین الهی و در هم شکستن احکام و حکمتهایی که شارع آنها را استوار ساخته کوشیده است.

۲ : سد ذرایع فساد

برخی از کارها هستند که به خودی خود دربردارنده مفسده ای می باشند، همانند غصب که صاحب مال را از بهره جستن از مال خویش محروم می سازد و قذف که آبروی انسان بیگناه را

لکه دار می کند و از جایگاه او در دلهای دیگران می کاهد.

برخی دیگر از کارها هستند که مستقیم مفسده ای از آنها بر نمی خیزد، بلکه خود وسیله گفتار یا کرداری می شوند که در آن مفسده است، همانند دادن چاقو به دست کسی که با آن

خون انسان بیگناهی را می ریزد، و یا راهنمایی کردن ستمگر به مخفیگاه انسانی بیگناه که وی در پی آزار رساندن به اوست، در این دو نمونه، دادن چاقو یا راهنمایی کردن کسی به جایی به خودی خود مفسده ای در برندارد، چرا که گاه می تواند صورت بپذیرد و عملاً از آن مفسده ای

ناشی نشود، همانند آن که چیزی دیگر مانع استفاده از چاقو برای ریختن خون بیگناه یا مانع

رسیدن ستمگر به مخفیگاه بیگناه شود.(۱)

۱- چنین مسأله ای در فقه امامیه نیز زیر عنوان «معاونت بر گناه» یا «مقدمه موصله به حرام» مورد بحث قرار گرفته است. برای

نمونه شیخ انصاری در مکاسب خود در قسم دوم از «چیزهایی که به واسطه حرمت مقصودِ آن حرام هستند» به «چیزهایی که هدف طرفهای معامله از آن منفعت حرام است» می پردازد و در سه مسأله فروع این عنوان را بر می رسد و در هر یک ادله قائلان به حرمت را می آورد. از جمله ادله ای که وی بدانها اشاره می کند اعانت بر گناه بودن، اکل به باطل بودن و همچنین ادله نهی از منکر و سپس ادله خاصی است که در هر مورد رسیده است. ر.ک.: شیرازی، سید محمد، ایصال الطالب الی المکاسب، ج۱، ص ۲۵۵ - ۳۱۴. شیخ انصاری در ضمن این بحث و در ردیف آرایی از بزرگان فقه این سخن محقق اردبیلی را می آورد که «مقصود از اعانت برگناه آن چیزی است که با قصد داشتن [مبنی بر معاونت بر گناه] همراه باشد یا به گونه ای باشد که عرفاً اعانت بر آن صدق کند. همانند آن که ستمگری برای کتابتی که ستم است از شخص قلم بخواهد و او آن قلم را در اختیارش گذارد.» ایصال الطالب، ج۱، ص ۲۸۳. امام خمینی(ره) نیز در کتاب المکاسب المحرمه فصلی گسترده درباره «حکم مبیع آن هنگام که در حرام مصرف شود» گشوده، پس از سخن به میان آوردن از ادله ای چون حرمت اعانت بر گناه یا لزوم نهی از منکر، به این مسأله می پردازد که صدق اعانت بر گناه متوقف بر حصول و تحقق گناه در خارج است. این بدان معناست که امام حرمت این اعانت و این ایجاد وسیله برای دیگران را بی نیاز از بحث می شمرد. امام (ره) آنگاه از شرط لزوم تحقق خارجی گناه بر می گردد و می گوید: «بلکه می توان گفت: مفهوم عرفی اعانت بر گناه ایجاد کردن مقدمه گناه است، هر چند خود آن گناه تحقق نپذیرد. برای نمونه کسی که به دزدی نردبان داده است به این هدف که وی برای دزدی از آن استفاده کند، او را بر ایجاد گناه یاری داده است و بر این پایه اگر مانع دزدی دزد شوند و در نتیجه او موفق به دزدی نشود باز هم صادق است که آن در اختیار گذارنده نردبان سارق را بر ایجاد سرقت یاری داده، هر چند سارق در عمل موفق به دزدی نشده است» (امام خمینی، روح الله، المکاسب المحرمه، بی جا، ۱۳۸۱ ه- ق، ج۱، ص ۱۴۱). - م.

این از حکمت شریعت و فلسفه تشریع احکام است که به تحریم آنچه به خودی خود و بدون واسطه در بردارنده مفسده است بسنده نکند، بلکه آن را به وسایلی که غالباً مفسده ای بر آنها مترتب می شود نیز تعمیم دهد، هر چند آن وسایل به خودی خود و صرف نظر از این که

برای چه هدفی به کار گرفته می شوند حلال باشند. از این روی می گوییم: اگر خداوند چیزی

را حرام کند و راهها و وسایلی وجود داشته باشد که بدان حرام بینجامد آن راهها و وسایل را هم حرام می کند، تا از این رهگذر حرمت آن چیز تحقق یابد و تثبیت شود و انسانها از این که به حوزه آن نزدیک شوند باز داشته شده باشند. اگر خداوند وسایل و ذرایعی را که به حرام

می انجامد حلال و مباح قرار می داد این خود نقض تحریم آن حرام نخستین و وا دارنده انسانها به انجام آن بود، در حالی که حکمت الهی چنین چیزی را هرگز نمی پذیرد، بلکه حتی

سیاست و کشورداری حکمرانان نیز چنین چیزی را رد می کند؛ برای نمونه اگر حکمرانی

ص:۳۰۸

سپاهیان یا رعیت و یا حتی خانواده خود را از چیزی باز بـدارد اما درعین حال راههایی را که بـدان کار می رسد برایشان مجاز بداند او را در شمار کسانی می دانند که خواسته خویش را

نقض می کنند، و از سپاهیان و رعیت نیز کارهایی سر می زند که ناقض مقصود اوست همچنین

اگر طبیبی بخواهـد ریشه یک بیماری را در وجود شخصـی از میان بردارد وی را از هر چه طریق و وسـیله منتهی شونـده به آن بیمـاری است باز می دارد، وگرنه هرگز آنچه در پی برآوردنش هست بر آورده نمی شود. اینک درباره آیین کامل اسـلام که در والاترین مرتبه های

حکمت و مصلحت و کمال است چه می توان گمان برد و روا داشت؟

عالمان در این که سدذرایع، از اصول شریعت است اختلافی ندارند و تنها اختلاف آنان در

پاره ای فروع است که گروهی سد ذرایع را در آنها اجرا می کنند و گروهی به اجرای اصل دیگری در آنها روی می آورند.

مستند عالمان در اثبات این اصل احکامی است که در قرآن و سنت آمده و به گونه ای به این اصل بر می گردد.

این احکام، گرچه هر یک به رخـدادی ویژه مربوط می شونـد، اما به آن اندازه از فراوانی رسـیده اند که بتوانند بر این حقیقت که هـدف شارع سـدذرایع فساد بوده است دلالت کننـد و به منزله دلیلی عمومی تلقی شوند که در قرآن و سـنت آمده است و بصراحت بر مبتنی بودن احکام برسدّ ذرایع دلالت نماید. از همین روی است که امام شاطبی در الموافقات می گوید:

«سـدذرایع یـک اصـل شـرعی قطعی است که در کلیت آن اتفـاق نظر وجود دارد، گرچه برخی در جزئیات آن اختلاف کرده انـد. سـلف نیز به این اصـل عمل کرده انـد، بـدین اعتبار که آن تواتر معنوی که در رخـدادهای متعـددی تکرار شـده، خود بر عموماتی معنوی دلالت کرده اند، گرچه

که این رخدادها هر کدام رخدادی خاص بوده اند، اما در عین حال فراوانند».

بایسـته است پیش از دلیـل آوردن برای سـدذرایع، درست موضوع را بشـکافیم و چنـان که شایسـته است شـرح دهیم و روشـن سازیم.

واژه «ذرایع» جمع «ذریعه» و ذریعه در لغت به معنـای وسـیله و یا راه رسـیدن به یک چیز است، که خود با این معنا به سه گونه تقسیم می شود:

گونه نخس علیهم السلام وسیله ای که به طور قطع یا به گمان نزدیک به یقین به مفسده می انجامد، همانند ریختن سم در غذا که مرگ خورنده آن را در پی می آورد، کندن چاه در گذرگاه مردمان

که به افتادن عابران در آن، به واسطه غفلت یا تاریکی و همانند آن می انجامد، و زنا که در آمیختن شدن نسب و نسل، فساد و

بی عفتی زنان، و از میان رفتن شرافت و کرامت انسانی را

ص:۳۰۹

در پی می آورد.

گونه دوم علیهم السلام آنچه اساساً وسیله ای برای رسیدن به مباح است، اما گاهی بندرت به مفسده نیز می انجامد مصلحت آن از مفسده احتمالیش بیشتر است. همانند نگاه کردن به زن در هنگام

خواستگاری و یا گواهی دادن در مورد او، نگاه کردن به کنیزی که در معرض فروش است به قصد خریدن او، گفتن سخن حق در برابر حاکم ستمگر، کاشتن انگور که ممکن است به شراب ساختن از آن بینجامد، و در پیش گرفتن پیشه طبابت که گاه می تواند مرگ برخی از بیماران را در پی آورد.

گونه سوم علیهم السلام آنچه اساساً وسیله ای برای رسیدن به مباح است، اما در بسیاری از موارد به مفسده می انجامد، به گونه ای که آن مفسده بر مصلحتی که در این وسیله است غلبه می کند،

همانند ناسزا گفتن به بتان در حضور مشرکان که وسیله ای می شود تا آنان از سر جهل و نادانی

و سرکشی خداوند را ناسزا گویند، نماز گزاردن در برابر قبر که گرچه برای خدا انجام می شود

اما بهانه ای است که با گذشت زمان قبر پرستی رواج یابد، بیع عینه که وسیله ای برای ربا

خوردن و ربادادن است، و حکم کردن قاضی به استناد علم خود [از موضوع نزاع] که وسیله ای برای ستم کردن در قضاوت می شود.

در فقه اسلامی، درباره گونه نخست ادله ای حاکی از منع، به معنای اعم آن یعنی کراهت و

حرمت به مقدار مفسده ای که در پی می آورد، و درباره گونه دوم ادله ای حاکی از اباحه و استحباب و مقدار مصلحتی که در بردارد آمده است.

اما گونه سوم همان چیزی است که ما اینک درصدد دلیل آوردن برای آن هستیم، و همین است که فقیهان از آن به عنوان «ذرایع» یاد می کنند. فقیهان ذرایع را تنها آن دسته از وسایلی دانسته که در بسیاری از موارد به فعل حرام منتهی می شود، به گونه ای که اگر این «منتهی شدن» به فعل حرام در بین نباشد در خود آن وسایل هیچ مفسده ای نیست. براساس این تعریف، اگر

چیزی به فساد منتهی شود، اما آن یک فعل حرام نباشد همانند شراب خوردن که به مستی می انجامد [و مستی یک فعل نیست، بلکه یک حالت است] و یا همانند زنا که در آمیخته شدن نسل و نسب را در پی می آورد یا اگر چیزی به خودی خود فساد و مفسده باشد همانند کشتن

بیگناه و ستم کردن، در باب «سدذرایع» جای نمی گیرد، بلکه اولی از باب «اسباب و مقتضیات»

و دومی از باب «محرمات محض» است. از همین روی است که گفته اند: «ذریعه وسیله ای بظاهر مباح است، اما غالباً وسیله ای است برای انجام فعل حرام». هر چه در ذیل عنوان ذرایع بدین معنا بگنجد، در شرع دلیل بر حرمتش آمده است، خواه شخص از آن چیز رسیدن به

حرام و مفسده را قصد کند، خواه نه(۱). شواهد این حرمت در کتاب و سنت بسیار فراوان است به گونه ای که تقریباً می توان آنها را بیرون از شمار دانست، چونان که ابن قیم در اعلام الموقعین

نودونه دلیل بر حرمت ذرایع آورده است و اینک ما پاره ای از آنها را یادآور می شویم:

۱ - خداوند در قرآن می فرماید: «وَلا تَسُبُّوا الَّذینَ یَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللّهِ فَیَسبُّوا اللّهَ عَدْواً بِغَیْرِ

۱- فتح و سد ذرائع یا تبعیت مقدمه ازذی المقدمه در احکام خمسه چیزی است که صرف نظر از نزاعهای لفظی و اختلافهایی که به نامگذاری و رده بندی بحث بر می گردد، بسیاری بر اعتبار آن به عنوان یکی از منابع یا راههای شناخت احکام اتفاق نظر دارند، و آنچه در این باب مطرح است نزاع بر سر نامگذاری آن، بر سر اعتبار آن به عنوان یک منبع مستقل، و همچنین بر سر عقلی بودن یا شرعی بودن حکم مقدمه و عقاب و ثواب داشتن آن به نحو مستقل است. این مسأله که فقها و اصولیین امامیه سدذرائع را در عمل اعتبار کرده اند چیزی است که بخوبی می توان در کتب فقه از آن نشان یافت. هم جناتی در منابع اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی این نظر را به گروهی از اصولیین امامیه نسبت می دهد و هم حکیم در الاصول العامه این را دیدگاه بیشتر اصولیین می داند. او در این باره می نویسد: بیشتر اصولیین شیعه و سنی که ما سراغ داریم، به استثنای برخی از محققان متأخر به فتح و سدذرائع عقیده دارند، هر چند در حدود مقدار معتبر و مقدار نامعتبر آن با همدیگر به اتفاق نظر نرسیده اند. حکیم سپس از محمد سلام مدکور در المدخل للفقه الاسلامی ص ۲۷۰ نقل می کند - و همین عبارت در منابع اجتهاد نیز آمده است - که می گوید: «واقعیت آن است که همه فقیهان اصل سد ذرائع را پذیرفته اند و البته در مقدار استناد به آن اختلاف و در شیوه رسیدن به حکم از طریق آن تفاوت نظر دارند؛ چه دیده می شود بیشتر فقیهان در احکام فقهی در صورتی که وسیله ای متعیّن برای یک هدف مشخص باشد حکم هدف را به وسیله می دهند، اما اگر این وسیله تنها طریق متعین برای آن هدف نباشد [در این باره اختلاف دارند و] مشهور از امام مالک این است که در اینجا نیز ذریعه یکی از منابع احکام است. امام احمد نیز نظری نزدیک به این دارد و ابن قیم و ابن تیمیه هم از این دو پیروی کرده اند». حکیم پس از نقل این عبارت با اندک اشاره ای که به ضعف ادله دارد، تنها این نکته را شایسته استثنا کردن و حاشیه زدن می داند که چرا سد ذرایع را منبعی جداگانه در کنار سایر ادله دانسته اند؛ چرا که حکم ذریعه یا از صغریات عقل است و یا از صغریات سنت. جناتی نیز همین نکته را یادآور می شود که اعتبار کردن فتح و سد ذرائع به عنوان یک دلیل مستقل «به نظر ما نادرست است ؛ چون سد ذرائع به تقریبی از صغریات مسأله سنت و به تقریبی از صغریات مسأله عقل به شمار می آید» ر.ک.: منابع اجتهاد، ص ۳۷۹ - م.

عِلْم».(۱) در این آیه ناسزاگویی به بتانی که مشرکان آنها را به جای خداوند می پرستیدند با آن که خود یک عبادت است حرام شده، و علت این تحریم نیز آن است که این ناسزاگویی بهانه و دستاویزی برای مشرکان می شود تا خدای را ناسزاگویند. از دیگر سوی مصلحت این که آنان

خداوند را ناسزا نگویند بر مصلحت ناسزاگویی به خدایان باطل آنها غلبه و برتری دارد.

۲ – خداوند در قرآن کریم زنان را از این نهی فرموده است که پای خود را بر زمین بکوبند

تا زینتی که پنهان داشته اند دانسته شود(۲). در این جا از آن روی که پای بر زمین کوبیدن راهی و وسیله ای برای آشکار کردن صدای خلخالی است که زنان به پای می کردند و این نیز خود مقدمه و ذریعه ای است برای جذب مردان به آنان، خداوند آنها را از این کار نهی فرموده

است.

۳ – خداوند مردان و زنان مؤمن را به فروهشته داشتن چشمان فرمان داده است(۳)، از آن روی که نگاه کردن مقدمه و ذریعه میل و محبت و آن خود ذریعه افتادن به فعل حرام است.

۴ – خداوند صحابه را از این که خطاب به پیامبر «راعنا» بگویند(۴)، و از آن معنای صحیحش یعنی توجه خواستن را هم اراده کنند نهی کرد تا راهی را که یهودیان از گذر آن به پیامبر صلی الله علیه و آله ناسزا می گفتند بر روی آنان ببندد؛ چه، یهودیان این واژه را به کار می گرفتند و از آن نه معنای پیش گفته، بلکه معنای اسم فاعل از ماده رعونت را قصد می کردند.

۵ – خداوند بصراحت خواستگاری از زنی که عدّه دارد، حتی زنی که عدّه وفات را می گذارند که میزان در پایان یافتن آن گفته زن نیست، حرام کرده(۵)؛ چرا که مباح کردن چنین خواستگاریی گاه به کارهای بزرگتر، یعنی ازدواج با زنی که در عدّه است و سپس همبستری

کردن با او می انجامد.

۶– خداوند از دادوستد در هنگام اذان نماز جمعه نهی کرده است(۶) تا مباد این کار راهی شود برای روی گردان شدن از نماز و پرداختن به چیزی جز آن.

۱– انعام/ ۱۰۸ : چیزهایی را که در برابر خداوند به خدایی می خوانند دشنام مگویید تا آنان هم از سر ناآگاهی و ستم خدای را ناسزا گویند.

۲– اشاره به آیه نور/ ۳۱: «وَ لا یَضْرِبْنَ بِاَرْجُلهِنَّ...».

۳– اشاره به آیه نور /۳۰ : «قُلْ لِلْمُؤْمِنِینَ یَغُضّوا مِنْ اَبْصارِهِمْ...».

۴- اشاره به آیه بقره/ ۱۰۴ : «لا تَقُولُوا راعنا وَ قُولُوا انْظرْنا...».

۵- اشاره به آیه بقره/ ۲۳۵: «وَ لَسکِنْ لا تُواعِدُوهُنَّ سِرّاً...».

۶- اشاره به آیه جمعه/ ۹ : «وَ ذَرُوا الْبَیْعَ...».

۷ – در حدیثی که مورد اتفاق است آمده که رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: این که کسی به پدر و مادر خود ناسزا گوید از گناهان کبیره است. گفتند: ای رسول خدا صلی الله علیه و آله آیا کسی پدر و مادر خود را هم ناسزا می گوید؟ فرمود: «آری، به پدر دیگری ناسزا می گوید و او نیز به پدر وی در مقابل ناسزا می گوید، و مادر دیگری را دشنام می دهد و او نیز مادر وی را دشنام می گوید». در این حدیث پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله کسی را که به دیگری دشنام گوید و دشنامگویی او سبب شود که والدین او را ناسزا گویند به منزله کسی خوانده که به پدر و مادر خود دشنام می گوید و

موجبات قهر آنان را فراهم می آورد، گرچه که افزون بر این، در کاری که این شخص انجام

داده گناه دیگری نیز وجود دارد و آن آزار رساندن به دیگران است.

۸ – زمانی که صفیه دختر حیی به دیدار پیامبر صلی الله علیه و آله آمد، آن حضرت که در مسجد معتکف بود همراه او برخاست و روانه خانه اش شد. در راه دو تن از انصار آن حضرت را با صفیه

دیدند. پیامبر صلی الله علیه و آله به آن دو تن فرمود: شتاب مورزید! این صفیه دختر حیی است. در این حدیث که مورد اتفاق است، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله راه بدگمان شدن آن دو تن به او و همراهش را با اعلام این که زنی که به همراه اوست صفیه همسر وی است بر آنان بست.

۹ – شارع خلوت کردن با زنی نامحرم و یا سفر کردن به همراه او را هر چند برای مصلحتی

دینی باشد حرام کرده تا بدین وسیله راهی را که شیطان می تواند از آن در آید ببندد و زن و مرد را از این که در معرض تهمت و گفته های ناروای مردمان قرار گیرند دور سازد.

۱۰ – رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمان داد به صورت برابر به فرزندان بخشش شود، و نیز خبر داد که مراعات نکردن این برابری ستمی نارواست. او همچنین از گواهی دادن در چنین موردی خودداری ورزید و انجام دهنده چنین بخششی را به باز گرداندن آنچه بخشیده است فرمان داد و او را اندرز گفت و به عدالت و تقوا سفارش فرمود – چونان که روایت نعمان بن بشیر به نقل شیخین به همه این حقایق تصریح می کند – چرا که این کار زمینه ای بسیار آماده و مناسب

برای دشمنی و کینه ورزی میان فرزندان و گسستن پیوندهای خانوادگی بین آنان است.

۱۱ – صحابه و عموم فقیهان بر این حکم که می توان یک گروه را به قصاص قتل یک نفر کشت اتفاق کرده اند، با وجود آن که قاعده در باب قصاص چنین چیزی را منع می کند. اما دلیل این اتفاق آن است که مباد قصاص نکردن در چنین صورتی، به عنوان راهی برای ریختن خون دیگران و در امان ماندن از قصاص استفاده شود.

۱۲ – پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله از اجرای حدود بر مسلمانان در هنگام جنگ با کفار نهی فرمود تا این بهانه و دستاویزی برای آنان در پیوستن به کافران نشود.

۱۳ – پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله از پیش انداختن رمضان با یک یا دو روز روزه نهی فرمود مگر آن که این روزه به صورت عادی و نه به عنوان رمضان صورت گیرد. آن حضرت از روزه «یوم الشک»(۱) نهی کرد. این نیست مگر از بیم آن که چنین روزه گرفتن ذریعه و وسیله ای شود برای ضمیمه کردن چیزی که واجب نیست، به واجب.

۱۴ – پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله از این که بیع و سلفی همراه یکدیگر صورت پذیرد نهی فرمود، در حالی که اگر هر یک از این دو جدای از دیگری صورت پذیرد صحیح است و اشکالی در آن نیست. اما دلیل نهی از همراه کردن این دو با یکدیگر آن است که در مقابل قرض، چنین کاری

می تواند وسیله ای باشد برای رسیدن نفعی به قرض دهنده از ناحیه قرض گیرنده؛ برای نمونه

اگر کسی به دیگری هزار دینار قرض دهد و فروش کالای دیگری را هم به این قرض ضمیمه کند در هنگام تعیین قیمت آن کالاـ بهایی بیش از بهای واقعی اش برای آن تعیین خواهد کرد و در نتیجه اگر مثلاـ آن کالا صد دینار بها داشته باشد وام گیرنده آن را به دویست دینار خواهد خرید، و نتیجه آن خواهد شد که وام دهنده در برابر هزار دینار وام، صد دینار به بهای کالا افزوده، و این در حقیقت نوعی رباست. از همین روی شارع از همراه کردن این دو عقد منع

کرد، هر چند وام دهنده از چنین کاری قصد رسیدن به منفعت در برابر قرضی که می دهد نداشته باشد.

۱۵ – فروشنده از این که پس از فروش کالایی به خریدار آن را به قیمتی کمتر از آنچه او

خریده است از او بخرد نهی شده است – و این همان بیع عینه است – هر چند وی اصلاً از این

کار خود قصد ربا نداشته باشد. اما دلیل این منع آن است که چنین دادوستدی در عمل وسیله

آشکاری است برای مثلاً مبادله پانزده دینار نسیه در برابر ده دینار نقد.

۱۶ – وام دهنده از پذیرفتن هدیه وام گیرنده بازداشته شده است، مگر این که هدیه را جزو

بدهی او حساب کند، یا آن که پیش از این قرض دادن، ستاندن و دادن چنین هدیه ای میان آن

دو معمول بوده باشد. دلیل این حکم نیز چیزی نیست جز بیم آن که از این هدیه دادن به عنوان

وسیله ای برای پاداش در برابر قرض استفاده شود و در نتیجه آنچه داده می شود در معنا و در حقیقت خود ربا باشد.

کوتاه سخن آن که محرمات دوگونه است: آنچه خود مفسده است، و آنچه ذریعه و

۱- آخرین روز ماه شعبان را که میان تعلق آن به شعبان و رمضان تردید باشد «یوم الشک» گویند. - م.

رسانده به مفسده است. چونان که قربات(۱) نیز بر دو گونه است: آنچه خود مصلحت است، و آنچه ذریعه و مقدمه به آن است. از آن سوی، گشودن باب ذرایع در گونه نخست درست بمانند بستن باب ذرایع و مقدمات در گونه دوم است، و این هر دو با آنچه شریعت آورده ناسازگاری دارد.

دلالت این قاعده بر حرمت حیله

قاعده بر این دلالت می کند که آنچه ذریعه و مقدمه رسیدن به حرام باشد از دیدگاه شارع بشدت منع شده است. بنابر این هنگامی که شارع آنچه را گاه می تواند ذریعه و وسیله انجام

کار حرام شود حرام دانسته، خواه شخص از آن حرام قصد کند و خواه حرام قصد نکند، می بایست به طریق اولی ذریعه ها و مقدمه هایی را که جز به قصد حلال کردن حرامها، اسقاط

واجبات و به بازی گرفتن حقوق الهی و حقوق مردمان انجام نمی گیرد حرام باشد. از این روی

جایز دانستن حیله آشکارا با سدذرایع در تناقض است؛ چه، شارع با هر وسیله راههای رسیدن به حرام و انجام حرام را می بندد، اما کسی که از حیله بهره می جوید به هر شیوه ممکن به حیله متوسل می شود تا کاری جز آنچه شرع مقرر داشته است انجام دهد. با این وصف چگونه می توان در باره آیین کامل اسلام که مفاسد را دفع می کند و راهها و گذرگاههای

رسیدن به آن را می بندد این گمان را رواداشت که درهای حیله و راههای مکرو نیزنگ را گشاده باشد، تا کسانی از رهگذر آن واجبات را ساقط کنند و محرمات او را حلال بشمارند و برای رسیدن به آنچه مفسده است و شرع برای از میان برداشتن آن آمده، از حیله به عنوان یک وسیله و یک ذریعه بهره جویند؟

۳ : اعتبار قصد و نیت در کارها

هر کس درمنابع تشریع و موارد آن تأملی ورزد خواهد دید همه کارها به نیت است و قصد و نیت در همه کارها ملاک است، خواه کارهای عبادی و خواه آنچه عادت است. آنچه در کتاب و سنت آمده و بر این قاعده گواهی می کند بسیار فراوان و تقریباً بیرون از شمار است. بسیاری از این گواهیها در ادله حرمت حیله گذشت. اما از جمله ادله این قاعده می توان به

۱- مقصود از «قربات» جمع «قُربه» هر عبادت و طاعتی است که موجب تقرب انسان به خداوند شود. - م.

موارد زیر اشاره کرد:

۱- آیه های «وَمااُمِرُوا اِلّا لِیَعْبُدوُا اللّهَ مُخْلِصینَ لَهُ الدین»(۱) و «فَاعْبُد اللّهَ مُخْلِصاً لَهُ الدین»(۲)؛

۲ - آیه «مَنْ کَفَرَ بِاللّهِ مِنْ بَعْدِ ایمانِهِ اِلّا مَنْ اُکْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْایمانِ»(۳)؛

۳ - آیه «وَ لا یَأْتُونَ الصَّلاهَ اِلّا وَ هُمْ کُسالی وَ لا یُنْفِقُونَ اِلّا وَ هُمْ کارِهُونَ»(۴)؛

۴- آیه «وَ لا تُمسکو هُنَّ ضِراراً لِتَعْتَدُوا»(۵)؛

۵ - آیه «مِنْ بَعْدِ وَصِیَّهٍ یُوصی بِها اَوْدَیْنٍ غَیْر مُضارٍ(۶)»؛

۶ - آیه «لا یَتَّخِذِ الْمُؤْنُونَ الْکافِرینَ اَوْلِیاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْنینَ وَ مَنْ یَفْعلْ ذلکَ فَلَیْسَ مِنَ اللّهِ فی شَیْ ءٍ اِلّا اَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقاهً(۷)»؛

۷ - حدیث مورد اتفاق «انّما الاعمالُ بالنیاتِ و انَّمالکلِ امریٍ ء مانَوی...»؛(۸)

۸ - حدیث صحیح مورد اتفاق «صیدُ البَرِّ لکُمْ حَلالٌ و اَنْتُم حُرُمٌ مالَمْ تَصیدُوهُ اَوْ یُصَدْ لکم(۹)»، که احمد و صاحبان سنن آن را نقل کرده اند؛

۹ - حدیث صحیح « مَنْ قاتَلَ لِیَکُونَ کَلِمه اللّهِ هِیَ الْعلْیا فَهُو فی سَبیلِ اللّه(۱۰)»؛

ص:۳۱۶

۱- بینه/ ۵ : آنان را جز این فرمان ندادند که خدای را بپرستند، در حالی که در دین او اخلاص می ورزند.

۲- زمر/ ۲ : خدای را با اخلاص در دین بپرست.

۳- نحل/ ۱۰۶ : کسانی که پس از ایمان آوردن به خدای کافر شوند [خشم خدا بر آنان است]، مگر آن که او را به زور به این واداشته اند در حالی که دلش به ایمان استوار است.

۴- توبه/ ۵۴ : جز با بی رغبتی به نماز حاضر نمی شوند و جز به کراهت و ناخوشایندی زکات نمی دهند.

۵- بقره/ ۲۳۱ : آنان را از سر ستم و برای زیان رساندن نگه ندارید.

۶- نساء/ ۱۲: پس از وصیتی که بدان وصیت می کند یا بدهیی که [ورثه را] زیان نمی رساند.

۷- آل عمران/ ۲۸: مباد مؤنان کافران را به جای مومنان به دوستی گیرند؛ هر که چنین کند او را با خدای هیچ پیوندی نیست، مگر این که از آنان بسختی بیم برید.

۸- کرده ها به نیّت است و هر کسی را آن چیزی است که نیت کرده است - پیشتر درباره این حدیث مفصلاً بحث شده است.

۹- شکار خشکی در حالی که در احرام هستید بر شما حلال است، تا زمانی که خود آن را شکار نکرده باشید یا آن را بویژه برای شما شکار نکرده باشند. بحث در باره این حدیث نیز پیشتر گذشته است.

۱۰- هر که برای آن بجنگد که نام خدای را غلبه دهد کشته راه خداست . ر.ک: صحیح بخاری،کتاب الجهاد، باب ۱۵.

۱۰- حدیث قدسی « انما أغنی الشـرکاء عن الشرک، من عمل عملاً اشرک معی غیری ترکته و شرکه(۱)» که مسلم آن را نقل کرده است؛

۱۱ - حـدیث مورد اتفاق «القاتلُ و المقتولُ فی النّارِ(۲)». گفتنـد: درباره قاتل که سـخنی نیست، اما مقتول را چه گناهی است؟ فرمود: «انَّه کانَ حریصاً عَلی قَتْلِ صاحِبِه(۳)»؛

۱۲ - حدیث «لعن الله الخمر و شاربَها و ساقیها و مبتاعها و بائعها و عاصِرَها و معتَصِرَها و حاملَها و المَحْمولةَ الیه(۴)» به روایت ابوداوود. ابن ماجه نیز همین حـدیث را نقل کرده و افزوده است «و آکلَ ثَمَنَها». در این حدیث «عاصـر» انگور را فشـرده، اما از آنجا که نیت او از تهیه آب انگور فراوردن شراب بوده ظاهر کارش که تنها گرفتن آب انگور است به او سودی نمی رساند

و او را از شمول لعنی که در این حدیث آمده بیرون نمی برد؛

۱۳ - روایت ابـو عبـدالله ابن بطه، از عبـدالله بن بریـده، از پـدرش که گفت: رسول خـدا صـلی الله علیه و آله فرمود: «من حبس العنب ایام القطاف حتی یبیعه من یهودی أو نصرانی أو من یتخذه خمراً فقد

تقحم النار علی بصیره(۵)». ایـن روایـت را طبری در المعجم الاوسـط و همچنین بیهقی آورده و اخیر [پس از عبـارت «او ممن یتخده خمراً] افزوده است: «أو ممن یعلم أن یتخذه خمراً»؛

۱۴ - روایت مرفوع ابوهریره که ابوحفص عکبری آن را به سـند خود نقل کرده و در آن آمـده است: «من تزوّج امرأه بصـداق ینوی ان لا یؤدّیه فهو زانٍ و من ادان دیناً ینوی الا یؤدّیه فهو سارق(۶)». در این روایت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله مردی را که زن می گیرد و قصد دادن مهر ندارد و نیز

ص:۳۱۷

۱- من شـریکان را از شـریک بی نیاز می کنم؛ هر کس کاری انجام دهـد و در آن غیر را شـریک گیرد او را با همان شـریک وامی گذارم. ر.ک. : صحیح مسلم، کتاب الزهد، باب ۴۶.

۲- قاتل و مقتول هر دو در آتشند. ر.ک. : صحیح مسلم، کتاب الفتن، باب ۱۴ و ۱۵.

۳- او به کشتن آن دیگری آزمند بود.

۴- خداوند لعنت کند شـراب را، شراب خور را، ساقی را، خریدار را، فروشنده را، تهیه کننده را، حمل کننده را، و کسی را که شراب برایش حمل می شود: ر.ک. : سنن ابوداوود، کتاب الاشربه، باب ۲.

۵- هر کس در روزهای چیـدن انگور از چیـدن آن خودداری ورزد تا آن را به یهودی یا مسـیحی یا کسـی بفروشـد که از آن شراب می گیرد، خود را آگاهانه به آتش در افکنده است.

۶- هر کس با زنی ازدواج کند و برای او مهری قرار دهد که قصد دادنش ندارد زناکار است و هر کس قرضـی گیرد که قصد بازپس دادنش ندارد دزد است.

کسی را که وام می گیرد و قصد بازپرداخت آن ندارد به منزله کسی دانسته که بناحق به ناموس

یا مال مردمان تجاوز می کنـد و در نتیجه در معنا و در حقیقت امر همانند زناکار و دزد است، هر چند در صورت و در ظاهر با این دو تفـاوت دارد. حـدیث مرفوع دیگری به همین معنـا از بخاری روایت شـده است که: «من أخـذ اموال الناس یریـد أداءها أداها الله عنه و من أخذها یرید أتلافها أتلفه الله(۱)»؛

۱۵ – افزون بر اینها، هر کس در ادله احکام تـدبر کنـد خواهـد دید شارع الفاظی را که بدون قصد بر زبان شـخص جاری شده است، همانند آنچه در خواب یا درحالت نسـیان و مستی از شـخص صادر می شود، و نیز الفاظی را که شخصی با توجه و قصد بر زبان، اما به واسطه عذری

معنای آنها را اراده نکرده است، همانند آنچه از جاهل یا مکره و یا از کسـی صادر می شود که از سرشادی یا خشم فراوان و یا به واسطه بیماری به اشتباه چیزی می گوید، معتبر ندانسته و

همچنین کسـی را که کـاروان خود گم کرده و پس از نومیـدی نسـبت به یـافتن آن، آن را یافته و از شـدت شادی گفته اسـت «خدایا تو بنده منی و من پروردگار توام» کافر نشمرده است.

این متون و متونی چند برابر اینها که یاد آورشان نشدیم در این صراحت دارد که عمل تابع

نیت است و هر کاری تابع قصد شخص، و احکام نیز تابع حقایق و نه ظواهر کار.

دلالت این قاعده بر بطلان حیله

این قاعده بنیان حیله را بر می کند و از میان می برد؛ چه این قاعده گویای آن است که احکام

حلیت و حرمت، پـاداش و کیفر، و صـحت و فسـاد تـابع حقیقت و واقعیت کـار است نه صورت آن، و تابع باطن عقـد است نه ظاهر آن. در حالی که روشن است ظاهر حیله امتثال حکم شرع

و باطنش نافرمانی و گردن فرازی است و بنابر این به مقتضای این قاعده می بایست حکم شرع

بر معنا و حقیقت کار مترتب شود و حیله نزد خداونـد حرام و باطل و بی اثر باشد. نزد ما نیز چنین است و اگر قرینه ای لفظی و یـا غیر لفظی از قصـد شـخص به دست آیـد می بـایست مکر و حیله او را به خود وی برگردانـد و کار او را تا جایی که امکان دارد بی اثر و لغو ساخت؛ برای نمونه، اگر کسی صیغه عقدی را بر زبان آورد و از آن چیزی قصد کند که جایز نیست، همانند

آن که به قصد تحلیل «نکحت» و «تزوجت» بگوید، یا به قصد ربا «بعت» و «اشتریت» بگوید،

۱- هر کس از دارایی مردم چیزی بگیرد و قصد بازپس دادنش داشته باشد خداوند آن را از جانب او اداکند و هر کس چیزی بگیرد و قصد از میان بردنش داشته باشد خداوند آن را از میان برد. ر.ك: صحیح بخاری، کتاب الاستقراض، باب ۲.

یا به قصـد حیله و به هـدف انجام کاری که بر ترکش سوگنـد خورده، بی آن که شکسـتن سوگنـد لازم آیـد «خالعت امرأتی» بگوید، یا به قصد حیله و فرار از زکات یا برای اسقاط حق شفعه

شفیع «وهبت» و «تصـدقت» و «ملکت» بگویـد و یا صیغه هایی از این قبیل با قصـدی مخالف حقیقت آنها بر زبان جاری کنـد، چنین صیغه هایی مقصود او را بر نمی آورد و سبب نمی شود

ظاهر لفظ و فعل وسیله ای برای رسیدن او به مقصودش باشـد؛ چه اگر بخواهد مقصود او بر آورده شود این خود در بردارنده تناقضی آشکار با شارع و هـدف وی و نیز کمک کردن به حیله ورز بر انجام گناه و ستم ورزی خویش است. این بدان دلیل است که طرق و اسباب تنها

«وسیله» هستند و برای رسیدن به غیر قصد می شوند،و از دیگر سوی هیچ تفاوتی میان این دو

صورت وجود ندارد که شخص با بهره جستن از حیله به حرام برسد و یا از طریق مخالفت آشکار با شرع و یکی بودن ظاهر و باطن و پیدا و پنهان و لفظ و قصدی که به میان آورده به حرام برسد، بلکه شاید کسی که از این راه اخیر هدف خود را بر می آورد در برابر آن دیگری

فرجام بهتری داشته و خطر آنچه می کند نیز کمتر باشد، چونان که پیش گیرنده راه مکرو حیله

از دیدگاه مردم نیز نسبت به آن کسی که آشکارا و از همان راه خود کار خویش را انجام می دهد بیشتر مورد خشم است و کینه آنان را بیشتر بر می انگیزد. از این روی است که ایوب

سختیانی، از بزرگان و ناموران تابعین، در این باره می گویـد: «خـدا را فریب می دهند، چونان که کودکان را فریب دهند، اگر آنچه می کنند آشکارا و به همان صورت که هست انجام داده بودند

برای آنان آسانتر بود».

چند شبهه و پاسخ آنها

برخی از عالمان بر قاعـده «اعتبار قصد و نیت در کارها» چنین اشکال کرده اند که نیت و قصد مسأله ای باطنی است و ما را از آن آگـاهی نیست، به حکم این ضرورت که نیت از مصادیق غیب و دانستن آن «علم الغیب» و آن تنها در نزد خداونـد است؛ پس چگونه می توان

احکام را منوط به نیت و مترتب بر قصـد دانست با آن که خداونـد در کتاب الهی خطاب به پیامبر خویش فرموده است: «قُلْ لا یَعْلَمُ مَنْ فی السَّمواتِ وَ الْأَرضِ الْغَیبَ اِلاَّ اللّهَ(۱)» و

پیامبر صلی الله علیه و آله فرموده «انی لم أوَر ان انقب عن قلوب الناس و لا اشق بطونهم(۲)» و نیز فرموده:

۱- نمل/ ۶۵: بگو هیچ کس در آسمانها و زمین غیب نمی داند مگر خدا.

۲- من فرمان ندارم که دلهای مردم را بررسم یا سینه آنان را بشکافم. ر.ک. : صحیح بخاری، کتاب المغازی، باب ۶۱.

«امرت ان اقاتل الناس حتی یقولوا لااله الاالله، فاذا قالوها عصموامنی دماء هم و اموالهم الابحق الاسلام و حسابهم علی الله(۱)» و بر این اساس به ظاهر مردمان بسنده کرده و باطن کار آنان را به خداوند واگذاشته است پیامبر خدا صلی الله علیه و آله با کسانی که از همراهی با او در جهاد خودداری ورزیدند و بهانه هایی آوردند نیز چنین رفتار کرد و آنچه آنان آشکار می داشتند پذیرفت و باطن کارشان را به خداوند واگذاشت. او با منافقان نیز همین شیوه را در پیش گرفت و اسلام

ظاهری آنان را پذیرفت و باطن کارشان را به خداوند واگذاشت. خداوند نیز فرموده است: «ولاتقف مالیس لک به علم» و این در حالی است که خداوند برای ما راهی به آگاهی یافتن از نیتها و قصدها قرار نداده است تا احکام دنیوی منوط به آنها باشد. احکام صادر از رسول

خدا صلی الله علیه و آلهدر میان بندگان، اعم از حدود و حقوق و دیگر احکام بر همین اساس جاری شده و او خود مردم را از این آگاهانیده که همه احکام آنها بسته به آن چیزی است که آشکار می سازند و باطن کارشان با خداست. در حدیثی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله رسیده است که فرمود: «انما انا بشر و انکم تختصمون الیّ و لعل بعضکم ان یکون الحن بحجته من بعض فاقضی له

علی نحو مما اسمع فمن قضیت له من حق اخیه شیئاً فلا یأخذه فانما اقطع له قطعه من النار(۲)». بنابر این وقتی کتاب و سنت بر این دلالت کنند که عقود به همان ظاهرشان ثابت می شوند و نیت طرفهای عقد آن را فاسد نمی کند باید گفت: اگر عقدی در ظاهر صحیح صورت پذیرد به واسطه توهم کسان دیگر - غیر از طرفهای عقد - نسبت به آنچه طرفهای عقد از آن اراده کرده اند فاسد نمی شود، بویژه هنگامی که این توهم توهمی سست باشد.

پاسخ این اشکال آن است که خداوند - تعالی - الفاظ را میان بندگان به عنوان معرّف و دلالت کننده بر آنچه در دل دارند وضع کرده است و هنگامی که کسی از دیگری چیزی می خواهد به کمک همین الفاظ خواسته خود و آنچه را در دل دارد برای مخاطب آشکار می سازد. خداوند احکامی را بر این اراده ها و مقاصد که به وسیله لفظ ابراز می شوند مترتب

ساخته است، نه این که احکام را صرفاً بر آنچه در دل شخص است و هیچ لفظ یا فعلی بر آن

۱- فرمان دارم با مردمان پیکار کنم تا هنگامی که بگویند: لااله الاالله. چون این را گفتند جان و مال خود را به حق مسلمانی در برابر من پاس داشته اند، اما حساب آنان با خداوند است. ر.ک. : صحیح بخاری، کتاب الاستتابه، باب ۳.

۲- پیشتر ترجمه حدیث گذشت و آنجا بیان شد که در روایت سبل السلام به جای «قضیت له من حق اخیه» عبارت «قطعت له من حق اخیه» آمده است. - م.

دلالت نکرده، و یا صرفاً بر الفاظی که متکلم از معانی آنها آگاهی ندارد و یا آنها را قصد نکرده

است مترتب ساخته باشد. از همین روی، او برای این امت از آنچه در دل آورند ولی بدان عمل نکنند و یا بر زبان نیاورند و همچنین از آنچه به اشتباه یا از روی نسیان، یا اکراه و یا عدم آگاهی از معنای لفظ بر زبان آورند در گذشته؛ چه این که [در صورت نخست فرد کاری انجام نداده و چیزی بر زبان نیاورده و] در صورت اخیر نیز از معنای آنچه بر زبان آورده آگاهی نداشته و آن را قصد نکرده است. بنابر این، تنها در صورتی حکم شرعی مترتب می شود که قصد و دلالت لفظی یا قولی در کنار هم حاصل آیند. این قاعده و معیار احکام فقهی است که

ادله بر آنها دلالت می کند.

پس از روشن شدن این قاعده کلی می گوییم: لفظ وقتی با قصد متکلم و نیت او و این که آیا معنای آن را اراده کرده است یا نه سنجیده شود می تواند یکی از این سه حالت را داشته

باشد:

یک : این که مطابقت قصد متکلم با معنای لفظ ظاهر باشد. این ظهور خود بر حسب ماهیت کلام فی نفسه و نیز قراین حالی و مقالی و مقامی و همانند آن، مراتبی دارد که بالاترین

آنها یقین و قطع حاصل کردن به مراد متکلم است.

دو: این که معنای لفظ ظاهر است، اما هم احتمال آن وجود دارد که گوینده این معنای ظاهر را اراده کرده باشد و هم احتمال آن که وی این معنای ظاهر را اراده نکرده باشد. افزون بر این هیچ دلیلی نیز حاکی از این که یکی از آن دو معنا مراد گوینده است در دست نباشد، در حالی که لفظ از روی اختیار بر زبان آورده شده و به خودی خود بر معنای موضوع له دلالت

می کند.

سه : این که ظاهر باشد متکلم معنای لفظ را اراده نکرده است، این ظهور نیز خود مراتبی دارد و بالاترین آنها یقین است به گونه ای که هیچ شک و تردیدی در میان نمی ماند. البته در این حالت خود دو صورت تصور می شود:

الف – این که شخص نه معنای ظاهر لفظ را اراده کند ونه معنایی دیگر؛

ب – این که شخص معنایی مخالف معنای ظاهر لفظ اراده کند.

الفاظی که از مکَره، خوابیده، دیوانه، مست و کسی که در مقام شوخی کردن است صادر می شود نمونه هایی از صورت نخست، و آنچه از کسی که قصد کنایه، توریه، و چیستان و یا

گفتن کلامی دارد و مقصودش معنای مؤَوَّل آن است نمونه هایی از صورت دوم هستند.

از میان سه حالت پیش گفته در دو صورت نخست می بایست لفظ را بر همان معنایی که

ص:۳۲۱

در آن ظهور دارد حمل کرد و بدان معنا دانست. ادله ای هم که در مقام اشکال بر قاعده مورد

بحث ما آمده، و نیز دلایل دیگری ازاین دست بر همین مسأله دلالت می کند و این حقیقتی

است که هیچ کس در آن نزاع و مخالفتی ندارد. تنها نزاعی که هست در حالت سوم است و آن

این که آیا آنچه معتبر است ظواهر الفاظ و عقود است هر چند مقاصد و نیات شخص ظهوری بر خلاف آن داشته باشد، یا آنچه معتبر است قصد و نیت است و قصد و نیت چنان تأثیر دارد

که می بایست به آن توجه کرد و آن را معیار گرفت.

از دیدگاه ما ادله و قواعد شرع همسو با یکدیگر بر این دلالت می کند که آنچه در عقود

معتبر است قصد طرفهای عقد است و قصد در آنچه هم که عقد نیست تأثیر می گذارد به گونه ای که به تبع آن، گاه حلال حرام،و گاه حرام حلال، گاه فاسد صحیح و گاه صحیح فاسد

می شود. ذبح یک نمونه است که اگر حیوان به قصد تقرب به خداوند ذبح شود حلال و اگر به

قصد تقرب به بتها ذبح شود حرام خواهد بود، نمونه دیگر آن که اگر کسی مُحِرم نباشد [و در حرم هم نباشد] و حیوانی را برای یک مُحرم شکار کند حیوان حرام می شود ولی اگر همان حیوان را برای کسی که در احرام نیست شکار کند حلال می شود. بلکه گاه می شود که انسان

چیزی را به قصدی به جای می آورد و آنچه کرده مصداقی از ایمان می شود و همان کار را به

قصد دیگری انجام می دهد و مصداقی از کفر می شود، همانند سجده که اگر برای خدا باشد ایمان است و اگر برای بت باشد کفر. پیش از این، آن اندازه دلیل بر اثبات این قاعده آوردیم که هر صاحب انصافی را بسنده کند.

بدین سان روشن می شود آنچه پیامبر صلی الله علیه و آله آورده کاملترین شریعت است؛ او فرمان داد با کافران بجنگند تا به اسلام گروند و به فرمانبری از خدا و رسول او گردن نهند، اما هرگز

نخواست که درباره آنچه در دل و در نیت دارند تفتیش شود؛ چه احکام دنیوی مترتب بر مسلمان بودن و احکام آخرت مترتب بر مؤن بودن است. از همین روی پیامبر صلی الله علیه و آله مسلمانی اعراب بادیه را پذیرفت، اما مؤن بودن آنان را نفی کرد، چونان که اسلام منافقان را بظاهر

پذیرفت، ولی از آن سوی خبر داد که این تظاهر به اسلام آنان را در قیامت سودی نمی رساند،

و در پایین ترین مراتب دوزخند.

کوتاه سخن آن که احکام الهی در این دنیا مبتنی بر همان چیزی است که برای بندگان ظاهر می شود، مگر آن که دلیلی لفظی یا غیر لفظی به میان آید و بر این دلالت کند که آنچه ظاهر کرده اند خلاف آن چیزی است که پنهان داشته اند.

ص:۳۲۲

ایراد اشکال کننده به پاسخ ما و ردّ آن

در ردّ پاسخی که دادیم می گوید: این پاسخ معترض از دو جهت نادرست است:

نخست آن که بر مبنای این پاسخ می بایست احکام مترتب بر مقاصدی باشد که مستند به قراین است و نه مستند به الفاظ؛

دیگری آن که بر این مبنا لازم می آید الفاظی که با قراین ظاهر تعارض دارند لغو باشند، در حالی که ادله نقلی، بر خلاف این دو لازمه پاسخ شما دلالت کرده است، بدین توضیح:

اولاً: پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در باره منافقان به کفر آنان حکم نکرد با این که دلیلی بر نفاق و کفر باطنی آنان در میان بود که قویتر از آن وجود ندارد، و آن خبر دادن خداوند درباره آنان و گواهی پروردگار بر نفاق ایشان است.

در پاسخ این بخش از ایراد می گوییم:

الف - خداوند - تعالی - احکام دنیوی در میان بندگان را بر علم خود مبتنی نساخته، بلکه

آنها را مبتنی بر اسبابی دانسته و آن اسباب را ادله ای بر آن احکام قرار داده است، هر چند خود بداند آنان چیزی خلاف آنچه ظاهر ساخته اند در دل پنهان می دارند؛ چه آنجا که خداوند و رسول او بر این مخالفت ظاهر و باطن آگاهی داشته باشند، این نقض کننده حکمی نیست که آن را تشریع کرده و بر اسباب خاص خود مبتنی ساخته است. نمونه آن که خداوند حکم شرعی ظاهری را بر دو طرف لعان جاری ساخت و سپس رسول خود و مؤنان را از طریق شباهت فرزند به کسی که متهم به زنا با آن زن بود، از وضعیت آن زن آگاهانید. نمونه دیگر آن که فرمود: «من برای او [برای کسی که بینه خود را استوارتر اقامه کرده است] همانند آنچه

شنیده ام حکم می کنم؛ پس هر که برای او به چیزی از حق برادرش حکم کردم آن را نگیرد که

این پاره ای از آتش است که برای او جدا کرده ام»، و این در حالی است که ممکن است خداوند

پیامبر را از وضعیت گیرنده مالی که برای او حلال نیست آگاه ساخته باشد، اما این مانع اجرای

حکم بر حسب ادله ظاهر از سوی او نمی شود.

ب - پیامبر اکرم از قتل منافقان با آن که دارای مصلحت بود از این روی خودداری می ورزید که مباد این کار سبب گریز مردمان از او شود و بگویند محمد اصحاب خود را می کشد؛ چه اگر چنین سخنی در میان مردم پخش می شد هم گرویدگان به اسلام و هم کسانی را که هنوز به این آیین نگرویده بودند از آن می راند. از دیگر سوی مفسده ای که در راندن

مردم از اسلام وجود دارد بیشتر از مصلحت کشتن منافقان، و مصلحت جذب بیش از مصلحت قتل است.

ثانیاً: بنا به روایت بخاری، زمانی که هلال بن امیه همسر خود را متهم به زنا با شریک بن سحماء کرد و نه زن به چنین اتهامی اقرار کرد ونه او بینه ای آورد، پیامبر میان آن دو به لعان(۱) حکم کرد و سپس فرمود: «بنگرید اگر کودکی به دنیا آورده دارای چشمانی سیاه است فرزند

شریک بن سحماء است». زمانی گذشت و زن کودکی با همین صفت به دنیا آورد و اینجا بود که پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «لولا ـ ما مضی من کتاب الله لکان لی و لها شأن»؛ یعنی اگر آن حکم الهی نبود که جز به اعتراف یا بینه نمی توان قضاوت کرد او را سنگسار می کردم.

گواهی این حدیث در این است که رسول خدا صلی الله علیه و آله با آن که خود می دانست یکی از دو طرف لعان دروغ می گویند لعان را جاری کرد و بدین سان استعمال دلالتی را که از آن قویتر

نتوان یافت، یعنی همان آوردن فرزندی با آن شباهتها که او خود فرموده بود، ابطال و بی اثر کرد و هیچ معترض آن زن یا معترض شریک نشد.

در پاسخ این ایراد می گوییم: مقصود حضرت از این گفته که «لولا ـ ما مضی من کتاب الله لکان لی و لها شأن» آن است – و البته خداوند خود به حقیقت امور آگاه است – که اگر حکم

خداوند به لعان در چنین مسأله ای نبود شباهت فرزند به مردی که متهم به زنا شده است حکمی دیگر اقتضا داشت؛ یعنی سنگسار شدن زن. اما حکم خداوند به لعان در این مسأله حکم این شباهت را الغا کرده است؛ چه، در اینجا فراش که لعان را ایجاب می کند و شباهت که مقتضی رجم است دو دلیل هستند که با یکدیگر تعارض کرده اند و به حکم نص شارع یکی از آن دو یعنی فراش از دیگری یعنی شباهت قویتر است و از همین روی نیز به آن عمل می شود.

اما در کجای این ماجرا چیزی است که قصد و نیت را در صورتی که قراین بدون معارض بر آن دلالت داشته باشد ابطال کند؟ و آیا از بطلان حکم به واسطه قرینه ای که دلیلی قویتر با آن تعارض کرده است لازم می آید که به بطلان هر حکمی با هر گونه قرینه حکم کنیم؟

اما این که رسول خدا صلی الله علیه و آله با علم به دروغگو بودن یکی از دو طرف، لعان را میان آنان جاری کرد از این روی است که در اینجا شرعاً فرض سومی امکان پذیر نیست و هماره میان دو مدعی چنین وضعی وجود دارد وناگزیر یکی از آنها بر حق است و دیگری بر باطل و بااین

وجود حکم خداوند درباره آنها اجرا می شود و این گاه به اثبات حق محق و ابطال باطل

۱– لعان یا ملاعنه عبارت است از این که زن و مرد به صیغه ای ویژه همدیگر را لعن کنند. لعان به دو سبب پیش می آید که

یکی متهم کردن زن به زنا و دیگری انکار فرزند از سوی زن یا مرد است. - م.

دروغگوست و گاه در صورتی که محق دلیلی بر اثبات دعوای خود نداشته باشد، به جز آن.

ثالثاً : هر کس سخن آن مرد فزازی را بشنود که خطاب به پیامبر صلی الله علیه و آله گفت: «زنم کودکی

سیاه پوست به دنیا آورده است» این گمان را خواهد یافت که او در این سخن خود کنایه آورده

و غرضش متهم کردن همسرش به زناست. اما با این وجود پیامبر حدّقذف بر آن مرد جاری نکرد، در حالی که اگر دلالت بر مقاصد به وسیله چیزی جز الفاظ صریح اعتبار داشت آن حضرت بر آن مرد حدّقذف جاری می کرد. اگر کسی اعتراض کند و بگوید: عمر در کنایه هایی

این چنین حدّ جاری می کرد، پاسخ خواهد شنید که وی در این باره با صحابه مشورت کرد و

برخی با او به مخالفت پرداختند و دلایلی هم که ما ذکر کردیم همین را تأیید می کند.

در پاسخ این ایراد نیز می گویم : کلام معترض به دو رخداد اشاره دارد:

الف – آنچه بخاری و مسلم و دیگران از ابوهریره روایت کرده اند که گفت: مردی از بنی فزازه نزد پیامبر خدا آمد و گفت: زنم فرزندی سیاهپوست به دنیا آورده است و البته با این سخن به کنایه فرزند را از خویش نفی می کرد. پیامبر صلی الله علیه و آله از او پرسید: آیا شترداری؟ او گفت: آری. پرسید: شترهایت چه رنگ هستند؟ گفت: سرخ. پرسید: آیا در میان آنها شتری خاکستری هست؟ گفت: در میان آنها چند شتر به این رنگ هست. پرسید: پس این شتران از کجا آمده اند؟ پاسخ داد: شاید این از یک رگی [در پدران آنها] سرچشمه گرفته باشد. فرمود: شاید این [فرزند تو] هم از غلبه یک رگ باشد و بدین سان اجازه نداد آن مرد فرزند را از خود نفی کند.

این حدیث درست در چیزی جز آنچه این معترض می گوید ظهور دارد؛ چه، در گفته های آن مرد فزازی هیچ چیزی نیست که بر اراده قذف از سوی او به صورت صریح یا به کنایه دلالت کند، بلکه آن مرد تنها واقعیت را به پیامبر صلی الله علیه و آله خبر داده و حکم شرعی این فرزند را خواسته است: آیا این فرزند با وجود تفاوت در رنگ پوست ملحق به اوست یا به حکم این تفاوت از او نفی می شود؟ پیامبر صلی الله علیه و آلهنیز در پاسخ او چنین حکم کرد که آن کودک فرزند اوست و نمی تواند وی را نفی کند. آن حضرت همچنین برای نزدیکتر شدن این حکم به فهم و

ذهن او مثالی آورد که در حدیث آمده است تا وی آسانتر پذیرد و با سینه ای گشاده و براساس

فهم وقانع شدن به آن گردن نهدنه چشم بسته. اما این حدیث کجا می تواند حدّقذف را از کسی

بردارد که دیگری را چنین دشنام می دهد که «نه من زناکارم و نه مادرم» و یا کنایه های دیگر از این دست که بسیار آزار دهنده تر و زشت تر از تصریح است و ظهور آن برای هر شنونده ای به منزله ظهور یک کلام صریح؟ این چیزی است و آنچه در روایت آمده چیزی دیگر. افزون بر

این عمر در مسأله قذفِ به کنایه هم حدّ جاری می کرد و همه صحابه در این حکم با او هم نظر

بودند.

ب - آنچه مالک از ابوالرجال، از مادرش عمره دختر عبدالرحمن روایت کرده است که در زمان خلافت عمر دو تن یکدیگر را به دشنام گرفتند و یکی به دیگری گفت: به خداوند سوگند، نه من زناکارم و نه مادرم. پس عمر در این باره [از صحابه] نظر خواست. یکی گفت: او پدر و مادر خود را ستایش کرده است،و برخی دیگر گفتند: برای ستایش پدر و مادرش راهی جز این نیز بوده است. ما بر این نظریم که بر او حدّ جاری کنی و او تازیانه زنی. عمر نیز پس از این نظر خواهی آن مرد را هشتاد تازیانه زد.

این روایت دلالت ندارد که آن گوینده نخست - چونان که اشکال کننده برداشت کرده - با سخن خود با عمر مخالفت ورزیده است؛ زیرا چون به او گفته شد: برای ستودن پدر و مادرش راهی جز این نیز داشته است فهمید که مقصود وی قذف بوده، و از همین روی نیز سکوت گزید. و این به موافقت با او نزدیکتر است تا به مخالفت. افزون بر این، به طریق

صحیحی چند در باره عمر رسیده است که در کنایه و تعریض نیز حد جاری کرده است. همین، نظر فقهای مدینه و اوزاعی و مقتضای قیاس است، چونان که طلاق، عتق، وقف و ظهار، هم به لفظ صریح واقع می شود و هم به کنایه. در این میان، لفظ چیزی است که برای

دلالت بر معنا وضع شده است و بنابراین، وقتی معنا کاملاً ظاهر باشد تفاوت چندانی نمی کند

که لفظ صریح باشد یا کنایه و تعریض.

رابعاً: پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله کسی را که بشوخی صیغه های نکاح و طلاق و رجوع را جاری کند همانند کسی قرارداده که بِجدّ این صیغه ها را جاری می سازد، با آن که در این جا روشن است که شخص حقیقت عقودی را که صیغه های آنها را بر زبان آورده اراده نکرده است. در این باره

حدیث مشهور ابوهریره که صاحبان سنن آن را نقل کرده اند و ترمذی آن را حسن خوانده است آمده که براساس آن پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «ثلاث جدهن جد و هزلهن جد: النکاح و الطلاق و الرجعه(1)» اکنون که درباره نکاح و طلاق و رجوع چنین است دیگر کارها نیز بر این سه قیاس می شود. بر داشت فقهی از این حدیث آن است که بیهوده گو سخنی بر زبان آورده که معنای آن را جداً قصد نکرده و به حکم آن پایبند نشده است. اما ترتب احکام شرعی بر

۱- سه چیز است که جدی آنها جدی است و شوخی آنها نیز شوخی است: ازدواج، طلاق، رجوع. ر.ک.: سبل السلام، ج۳، ص ۱۷۵. - م.

اسباب به دست شارع است نه به دست کسی که صیغه عقد را بر زبان می آورد. از همین روی زمانی که شخص سبب را ایجاد کند حکمش بر او لازم می آید، خواه خودش خواسته باشد و خواه نه.

در پاسخ این اشکال می گوییم: در این سه مورد مقتضای قاعده آن بوده که به بطلان آنچه

شخص انجام داده است حکم شود؛ زیرا وی، چونان که قراین حالی دلالت می کند قصد معنا و قصد حکم مترتب بر آن را نداشته است. اما شارع در این جا گفته شوخی او را جدی گرفته

و این به واسطه علتی است که چنین می طلبیده است. این علت نیز آن است که نکاح و طلاق و رجوع در بردارنده حق الله است و از همین روی شخص نمی تواند با پدید آوردن سبب ایجاب کننده این احکام موجبات آنها را بر آن اسباب مترتب نسازد، چنان که وی نمی تواند

سخنان دال بر کفر را بشوخی بر زبان آورد و موجبات این سخنان را بر آنها بار نکند؛ چه، بنده را نرسد که با خدای خویش شوخی کند، یا آیات او را به ریشخند و حدود او را به بازی بگیرد، درست برخلاف باب بیع و امثال آن که تصرف در مال است و آن حق محض آدمی است، و به همین سبب نیز حق دارد مال خود را با عوض یا بدون عوض به دیگری بدهد. گاه انسان در این زمینه با برادرش شوخی می کند و مزاح می گوید، و روشن است هنگامی که

بدین عنوان سخنی بگوید حکم کسی که سخنی بجد گفته است بر او بار نیست.

آنچه وجود تفاوت میان باب نکاح با باب بیع را تأیید می کند آن است که اگر این دو باب از یک مقوله و دارای یک حکم می بود پیامبر صلی الله علیه و آله می فرمود: «العقود کلها - او الکلام کله - جده و هزله سواء(۱)» و یا عبارتی دیگر از این دست می آورد؛ چرا که این عبارت روشنتر، کوتاهتر و گویاتر است و بهتر می تواند مقصود را بیان کند. افزون بر این حتی اگر از باب مماشات صحت این قیاس را بپذیریم این - البته خداوند خود حقیقت امور را می داند - از باب بر خورد با بدکار به نقیض مقصود اوست؛ چه، کسی که بشوخی صیغه عقدی را بر زبان آورد می خواهد این صیغه ها را به بازی و شوخی بگیرد و از همین روی نیز شارع این قصد او را به خودش برگردانده و برای کیفر دادنش به صیغه ای که با شوخی بر زبان آورده حکم صیغه جدی داده

است. این مسأله یعنی بر خورد با بدکار به نقیض مقصودش، درست چیزی است که ایجاب می کند با کسی که به حیله متوسل شده به نقیض مقصودش حکم، و مکرو نیرنگش به خود او بر گردانده شود.

۱- عقود همه - یا کلام همه - شوخی و جدی اش برابر است.

بـدین سـان روشن می شود قاعـده «اعتبار قصـد و نیت در کارها» حیله را نیز در بر می گیرد و اسـتدلال به آن برای ابطال حیله سالم از هر گونه خدشه و ایراد است، و البته خداوند خود به حقیقت امور آگاه است.(۱)

۴ : شرط متقدم بر عقد همانند شرط ضمن عقد و شرط لفظی همانند شرط عرفی

توده عالمان بر این نظرند که شرط متقدم بر عقد همانند شرط مقارن عقد است و اگر طرفهای عقد بر چیزی توافق کنند و پس از آن عقـد را منعقـد سازنـد، این بـدانچه پیشتر بر آن اتفـاق کرده انـد و نزدشان معلوم است بر می گردد. این، مـذهب فقیهان مـدینه، ظـاهر مـذهب فقیهـان اهـل حـدیث چون احمـد و دیگران و همچنین یکی از اقوال در مـذهب شافعی است که در مَهر آشـکار و پنهان به آن تصـریح شده و این مسأله را به مسأله شرط متقدم تحلیل و جز آن نقل داده اند، گرچه مشهور مذهب او و مذهب ابوحنیفه این است که شرط متقدم بر عقد هیچ

اثری ندارد و همانند وعده مطلق است، و همین در مذهب احمد نیز یکی از اقوال است. ابن تیمیه می گوید:

اما مشـهور در تصـریحات احمـد و مقتضای اصول او و نیز آنچه قـدمای صـحابه بر آن بوده اند از این است که شـرط متقدم بر عقد همانند شرط مقارن است، آن گونه که مردمان مدینه نیز

چنین دیدگاهی دارند.(۲)

از نظر اعتبار و قوت ادله و به دلیل قاعده «بنای شـریعت بر مصالح و بندگان»، قاعده «سد ذرایع» و قاعده «اعتبار قصد و نیت در کارها» و نیز به دلایل فراوان دیگر که در زیر برخی از آنها را می آوریم همان دیدگاه توده فقیهان گزیده تر می نماید:

۱ – خداوند در آیات بسیاری از کتاب ما را به وفا کردن به عقود فرمان داده و از پیمان شـکنی و بی وفایی بر حذر داشته و از آن جمله است آیه هـای «یا اَیُّها الَّذینَ آمَنُوا اَوْفُوا بِالْعُقُودِ(۳)»، «اَوْفُوا بِالْعَهْدِإنّ الْعَهْدَکانَ مَسْئُولًا(۴)» و «وَ مَنْ نَکَثَ فَاِنَّما یَنْکُثُ عَلی نَفْسِهِ(۵)». در این

ص:۳۲۸

۱– این شـبهه و پاسـخهای آن خلاـصه شـده ای است همراه با تصـرف از الام شافعی،ج ۷، «کتاب ابطال الاسـتحسان»؛ و اعلام الموقعین، ج۳، ص ۷۷ – ۴۱۱.

۲– فتاوی ابن تیمیه، ج۳، ص ۳۴۹.

۳– مائده/ ۱ : ای کسانی که ایمان آورده اید به پیمانهای خود وفا کنید.

۴– اسراء/ ۳۴ : به پیمان وفا کنید که از پیمان می پرسند.

۵– فتح/ ۱۰: هر که پیمان شکند به زیان خود می شکند.

آیات خداوند میان عقدی با عقد دیگر و میان عهدی با عهد دیگر تفاوت ننهاده است. از دیگر سوی می دانیم هر کس در بیعی یا نکاحی وصفی را شرط کند که بر آن اتفاق دارند و سپس بنابر همان توافق قبلی و بدون ذکر آن وصف در ضمن عقد اقدام به انعقاد عقد کنند، این

مصداقی از «عقد» و «عهد» آنان است و عرب جز این نه می توانسته بفهمد و نه می توانسته

باور بدارد و قرآن نیز به زبان عربی نازل شده است. اینک با نظر به این دو مقدمه می گوییم: وفا به شرط متقدم همانند وفا به شرط مقارن مطلوب شرع است و هر کس شرط متقدم را بشکند پیمان شکن است، چونان که هر کس شرط مقارن را بشکند نیز پیمان شکن است و عرب میان این دو تفاوتی نمی نهد.

۲- رسول خدا صلی الله علیه و آله در بسیاری از احادیث، همان گونه که خداوند فرمان داده بود، به وفا کردن به عهد فرمان داد و از نیرنگ و بی وفایی بر حذر داشت. از این جمله است روایت مرفوعی که ابوداوود و دیگران نقل کرده اند که فرمود: «المسلمون علی شروطهم الاشرطاً احل حراماً او حرم حلالاً[(۱)]». برداشت مردم از شرط این است که آنچه پیش از عقد برآن توافق کنند شرط است، همان گونه که آنچه مقارن با عقد بر آن توافق کنند نیز شرط است، تا آنجا که در هنگام منازعه به همدیگر می گویند: آیا شرط میان ما فلان چیز نبود؟ از دیگر سوی، اصل در لغت عدم نقل و عدم تغییر است. افزون بر این در حدیث مرفوع به نقل از ابن عمر در صحیحین چنین آمده است: «ینصب لکل غادر لواءٌ یوم القیامه عند استه بقدر غدرته فیقال هذه غدره فلان»[(۲)]. این در حالی است که می دانیم هر کس با دیگری چیزی را شرط کند و توافق کنند که عقد خود را با نظر به آن شرط منعقد سازند و سپس عقد را هم منعقد سازند و آنگاه کننده شرط به شرط خود وفا نکند با دیگری نیرنگ و به او خیانت ورزیده است. این

چیزی است که مردم می فهمند و به عقلشان می رسد. در این میان نه از اهل لغت چیزی سراغ

داریم که از فرق نهادن میان این دو حالت در معنای کلام حکایت کند و نه از کسانی که سخنشان در باب احکام حجت است چیزی در دست داریم که نشانگر تفاوت نهادن آنان

۱- مسلمانان در برابر شرطهایی که می کنند مسؤلند مگر شرطی که حرامی حلال کند یا حلالی حرام کند. ر.ک. : سنن ترمذی، کتاب الاحکام، باب ۱۷.

۲- روز قیامت در پس هر خیانتکار پرچمی به اندازه خیانتش افرازند و گویند: این حیله و خیانت فلانی است. ر.ک. : صحیح بخاری، کتاب الحیل، باب ۹ و کتاب الفتن، باب ۲۱.

میان این دو حالت از نظر حکم شرعی آنها باشد.

۳- عقود درحقیقت به استناد رضایت طرفهای آن منعقد می شوند و سخن طرفهای عقد دلیل رضایت آنان شمرده می شود، چونان که آیه کریمه «یا اَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا لا تَأْكُلُوا اَمْوالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْباطِلِ اِلاّ اَنْ تَكُونَ تِجارَةً عَنْ تَراضٍ مِنْكُمْ(۱)» بر رکن بودن رضایت در عقود دلالت می کند، این در حالی است که وقتی طرفهای عقد پیش از انجام آن چیزی را شرط کنند و سپس

عقد را منعقد سازند، روشن است که هر یک از آنها به عقدی راضی است که مشروط به همان شرط از پیش توافق شده بر سر آن باشد، و هر کس ادعا کند به عقد مطلق و بدون آن شرط رضایت داده، بطلان ادعایش به ضرورت معلوم است. بنابر این، وقتی بر مبنای شرطی که قبل

از عقد در مورد آن با یکدیگر توافق کرده اند و بدان رضایت داده اند عقد را منعقد ساخته، و از دیگر سوی وقتی ملاک در عقود رضایت است، می بایست عقد همان چیزی باشد که نسبت به آن رضایت داشته اند [= یعنی همان عقد مشروط به شرط متقدم]، بویژه در عقودی همانند نکاح که عادتاً شرط آن پیشتر مورد توافق قرار می گیرد و پس از انعقاد عقد، خیاری در میان نیست تا به وسیله آن آنچه از دست رفته تدارک شود. از همین روی پیامبر صلی الله علیه و آله در حدیثی که

مورد اتفاق است فرمود: «ان احق الشروط ان توفوا به ما استحللتم به الفروج»(۲)؛ و این حدیثی

روشن است و هیچ پوشیدگی در آن نیست.

۴ - تفاوت ننهادن میان شرط متقدم و شرط مقارن، چیزی است که در گفت و گوهای همه مردمان با یکدیگر، و بلکه در بلیغترین و فصیحترین سخن مشاهده می شود؛ چه، کسی که مبنایی برای کارش می گذارد و به وسیله آن خواسته خود را بیان می کند، پس از آن، سخن

خویش را بدون ذکر آن مبنا و مقدمه می آورد البته از آن چیزی جز همان «مقیّد»ی که پیشتر

گفته و در مقدمه آورده است اراده نمی کند. شنونده هم چیزی جز این از کلام غیر مقید او

نمی فهمد. البته دیوانه و همانند او وقتی کلام شارع، در بردارنده امر و یا نهیی باشد، مخاطب کلام او نیست؛ چه این که می دانیم در جایی دیگر بیان شده است که دیوانه را در شرع حکمی

نیست. بنابراین، وقتی کسی به دیگری می گوید: «بعت» و یا «انکحت»، گرچه این گفته اش در

۱- نساء/ ۲۹ : ای کسانی که ایمان آورده اید اموال همدیگر را بناروا مخورید مگر آن که تجارتی باشد که بدان رضایت دارید.

۲- سزاواترین شرطها برای وفا کردن چیزی است که بدان دامن نا محرمی را بر خود حلال کرده اید. ر.ک. : صحیح بخاری، کتاب الشروط ، باب ۶.

ظاهر لفظ، مطلق و بدون هرگونه قید است، اما در واقع مقید است به آنچه پیشتر آن را شرط کرده و درباره اش با یکدیگر توافق کرده اند. بنابراین معنای حقیقی «بعتک» این است که به تو فروختم، همان فروشی که درباره شرطهای آن با یکدیگر توافق کرده ایم. معنای حقیقی «انکحتک» نیز آن است که تو را به ازدواجی در می آورم که پیشتر درباره آن [با همه شرطهایش] توافق کرده ایم. پس هر کس کلام خود را، در پی آن که توافقهای قبلی به عمل آمده و شرطهای مورد نظر هر یک از طرفهای مطرح شده است، مطلق بیاورد و آن را در حقیقت نیز همچنان مطلق بداند از آنچه عرف مردم در سخن گفتن با همدیگر است بیرون رفته است. این مسأله ای است روشن که هیچ جای آن پوشیده نیست.

بی مناسبت نیست در این جا آنچه را ابن قیم جوزی در تأیید این دیدگاه گفته است بیاوریم. او در اعلام الموقعین می گوید:

میان شرط متقدم و شرط مقارن تفاوتی نیست؛ چه، مفسده شرط مقارن به تقدم و پیشتر آوردن آن از میان نمی رود، بلکه مفسده شرط در حالت تقارن همانند مفسده آن درحالت تقدم است. چه مفسده ای به تقدم شرط از میان می رود هنگامی که طرفهای عقد بدانند و خداوند و حاضران نیز بدانند که بر مبنای آن شرط فاسد و باطل عقد را منعقد ساخته اند و البته ظاهراً عقد را به صورت مطلق و بدون ذکر قید و شرط آورده اند، در حالی که در واقع

مقید به همان شرط حرام است. برای نمونه اگر قبل از عقد توافق کنند که عقد نکاح، نکاح

تحلیل، یا متعه، یا شغار باشد و بر همین مبنا عقد را واقع سازند و به اتکای همان چه پیشتر از آن سخن به میان آورده و بر سر آن توافق کرده اند و با پایبندی بدان، آن شرط را در متن عقد ذکر نکنند، عقد با این کار از عقد تحلیل، یا متعه یا شغار بودن که حقیقت آن است خارج

نمی شود. عقدی که خداو و رسول آن را بدان صفت حرام کرده اند، چگونه طرفین آن ناتوانند که قبل از عقد همان صفت را شرط کنند، و سپس از ذکر آن در متن عقد خودداری نمایند تا بدین ترتیب آنچه می خواسته اند بر آورده شود؟ آیا بر آورده شدن خواسته طرفهای

چنین عقدی عین از میان بردن مقصود و خواسته شارع نیست؟ و آیا این قاعده که شرط متقدم تأثیری در صحت و فساد عقد ندارد جز به معنای گشودن باب حیله است؟ بلکه آیا این خود اصل و اساس و خاستگاه حیله نیست؟ چگونه شرع میان دو چیز که از هر جهت همانند یکدیگرند و در حقیقت و معنا و قصد متعاقدین یکی هستند تنها به صرف این که در

یکی لفظی جلو آمده و در دیگری همان لفظ به دنبال آورده شود تفاوت می گذارد؟ و آیا این

چیزی جز نزدیکترین و دردسترس ترین وسیله و ذریعه برای حصول آن چیزی است که

شارع از میان برداشتن آن را خواسته است؟ این قاعده کجا و قاعده سدذرایع محرمات کجا؟... شارع راهها و ذریعه های رسیدن به حرام را به هر شیوه ممکن می بندد، اما این قاعده آن راهها را می گشاید و روشنتر و قانونمندتر می کند.

اگر خردمندی در این قاعده [قاعده تأثیر نداشتن شرط متقدم بر عقد] تأمل کند در خواهد یافت که این قاعده حرمت یا وجوب را بر می دارد، در حالتی که علت و مقتضی حرمت یا وجوب همچنان باقی است. این خود از دو جهت تأکید حرمت است: نخست آن که از رهگذر آن حرام انجام می پذیرد و واجب ترک می شود، و دیگر آن که این قاعده [و نتیجه آن یعنی جواز حیله] در بردارنده تدلیس و مکر و نیرنگ و فریب و به معنای این است شریعتی را که خداوند برای بندگان خویش پسندیده و استوار ساخته، وسیله ای برای رسیدن به همان

چیزهایی قرار دهند که او خود حرام کرده و مردمان را از انجام آنها بازداشته است.

روشن است که می بایست میان حلال وحرام فرقی باشد حقیقی و آشکار، به گونه ای که مخالفت و ضدیت آن دو با یکدیگر در نظر عقل روشن آید. اما تفاوت صوری میان دو چیز نه اعتباری دارد و نه اثری؛ زیرا آنچه معتبر است معانی و مقاصدی است که در گفتار و رفتار

وجود دارد؛ چه، هنگامی که الفاظ دارای معنا و حقیقت واحد باشند و تنها شکل آنها و یا

جایگاه آنها تفاوت کند و پس و پیش شود، تنها یک حکم خواهند داشت، و بر عکس اگر الفاظ با همدیگر یکی باشند و معنای آنها متفاوت باشد حکمی متفاوت خواهند داشت. در افعال نیز چنین است.

هر کس در شریعت تأملی بایسته ورزد درستی این حقیقت را در خواهد یافت. کاری که برای صحیح کردن آن حیله تقدم شرط در پیش گرفته شده، صورتش مشروع و حلال، اما مقصود از آن که از حرام و باطل است. بنابراین نباید صورت قضیه را نگریست و حقیقت و مقصود را به شمار نیاور، بلکه اگر این کار را هم به صورت و هم به معنا و حقیقت با حرام

یکی بدانیم و به واسطه همانندیی که در قصد و درحقیقت خود دارند آن را به باطل ملحق سازیم، سزاوارتر از آن است که تنها به استناد همانندی صوری این کار با حلال و مشروع، آن را به حلال ملحق کنیم.(1)

اینک که با این همه ثابت شد که شرط پیش از عقد از نظر صحت و فساد و وفا کردن و بی اثر بودن همانند شرط مقارن و ضمن عقد است این نیز روشن می شود که شرط عرفی همانند

۱- ر.ک.: اعلام الموقعین، ج۳، ص ۱۱۸ و ۱۱۹.

شرط لفظی است. از همین روی گفته اند: اگر کسی جامه خود را به رختشویی بدهد که مردم می دانند در ازای مزد رخت می شوید، بنابر عرف پرداخت اجرت بر او واجب می شود. همچنین اگر کسی به حمامی رود که برای استفاده عموم در ازای پرداخت مزد گشوده اند یا بر کشتیی سوار شود که عرفاً برای سوار شدن به ازای پرداخت کرایه در اختیار نهاده شده است،

بنابر عرف پرداخت اجرت لازم می باشد. همچنین در این اختلافی نیست که اگر در عقد بیع یا نکاح یا صلح یا جز آن واژه «درهم و دینار» به صورت مطلق آورده شود و نوع آن مشخص نشود، به نقد و سکه ای که میان طرفهای عقد شناخته شده و در شهر آنان رایج است انصراف

دارد، و در این جا عرف «مقیّد» لفظ است و جایز نیست «درهم و دینار» به معنای مطلق آن

گرفته و در نتیجه چنین حکم شود که شخص تنها ملزم به پرداخت مسمای درهم و دینار است صرف نظر از این که چه نقد و یا چه وزنی باشد. همچنین در باب بیع چنانچه ثمن یا مثمن مطلق آورده شود این اطلاق به فرد یا افراد سالم انصراف دارد، بنابراین قاعده که فرد سالم مطابق عرف است، گرچه که لفظ اعم از سالم و غیر سالم و بظاهر مطلق است. بنابر آنچه

ابواب فقهی سوگند و نذر و وقف و وصیت و دیگر احکام شرعی به دست می آید، در این مسأله [که عرف موجب انصراف مطلق می شود]عرف خاص نیز حکم عرف عام را داراست.

بنابر این اگر مردی در میان مردم معروف به این باشد که نکاح تحلیل انجام می دهد و محلل می شود، و آنگاه زنی را نزد او برند، همین بردن نزد او، خود در حکم شرط کردن تحلیل

در عقد نکاح او با آن زن است، و مردم جز این نمی فهمند و براساس همین فهم است که اگر

آن مرد پس از عقد به آنچه با او شرط کرده اند عمل نکند کارش از دیدگاه مردم مکر و نیرنگ و خیانت و پیمان شکنی شمرده می شود. بدین سان عقد تحلیل از دو جهت باطل می شود: از جهت نیت تحلیل، و از جهت شرط کردن آن قبل از عقد به لفظ یا به عرف. بر همین مبنا، اگر

لفظاً یا عرفاً با مرد شرط تحلیل کنند و او عقد نکاح با آن زن را به نیتی دیگر منعقد سازد عقد او باطل است؛ زیرا آنچه بر او شرط کرده اند خداوند بدان رضایت نداده و از همین روی شرعاً

باطل است و آنچه مرد [محلل] قصد کرده مورد رضایت زن و ولیّ او نبوده و از این نظر یعنی به واسطه عدم رضایت آن دو، عقد باطل است. به دیگر سخن، آنچه آنان بدان رضایت داشته اند از جانب خداوند مجاز نبوده و آنچه خداوند مجاز شمرده، آنان بر آن رضایت و

توافق نکرده اند و بنابر این هیچ کدام از این دو عقد [عقدی که در آن محلل نیت تحلیل کرده و عقدی که در آن محلل نیت نکرده است] صحیح نیستند. در دیگر عقود از قبیل بیع، اجاره، دین و همانند آن درست همین سخن جاری است که در باب نکاح هست.

بنابراین، این ادعا که شرط مؤثّر در عقد تنها شرط مقارن است، و نه شرط متقدم، ادعایی بی اساس است و هیچ مستندی در کتاب و سنت و قیاس صحیح برای آن وجود ندارد، بلکه آنچه در این منابع هست، چونان که پیشتر شرح گفتیم، بر بطلان آن دلالت می کند.(۱)

دلالت این قاعده بر حرمت و ابطال حیله

بسیاری از حیله ها مبتنی بر عقودی است که در ظاهر بواسطه همراه نبودن با آنچه به صحت اخلال می رساند صحیح هستند، ولی در معنا و در حقیقت مقید به شروطی فاسدانـد که پیش از عقد بر سر آنها توافق شده و یا عرف آنها را اقتضا می کند و براساس آنها به عقد

رضایت داده شده است.

ما روشن ساختیم که چگونه شرط مقدم بر عقد همانند شرط مقارن با آن است و نیز آنچه در عرف جاری است، همانند آن چیزی است که لفظاً آن را شرط کنند. تفاوت نهادن میان این

دو باطل است و نه عقل بر چنین تفاوت نهادنی دلالت می کند، نه نقل، نه لغت و نه عرف، بلکه همه اینها همسو با یکدیگر بر این دلالت دارند که هیچ تفاوتی میان این گونه های شرط نیست،

و بدین سان راه بسیاری از حیله هایی که اهانت به شریعت و با احکام الهی و فلسفه آنها در تناقض است و تنها هوسها و تمایلات نفسانی بدانها می خواند بسته می شود؛ «وَ اَنِ احْکُمْ بَیْنَهُمْ بما اَنْزَلَ اللّهُ وَ لا تَتَّبِعْ اَهْواءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ اَنْ یَفْتِنُوکَ عَنْ بَعْضِ ما اَنْزَلَ اللّهُ اِلَیْکَ، فَاِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمْ اَنَّما یُریدُ اللّهُ اَنْ یُصیبَهُمْ بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَ اِنَّ کَثیراً مِنَ النّاسِ لَفاسِقُونَ. اَفَحکْمَ الْجاهِلِیَّهِ یَبْغُونَ وَ مَنْ اَحْسَنُ مِنَ اللّهِ حُکْماً لِقَوْمٍ یُوقِنُونَ(۲)».

۵ : برخورد با بدکار به نقیض مقصود او

شارع از مکلف می خواهد که قصد او در کارهایش موافق قصد شارع در تشریع باشد؛ چه،

۱- این بخش خلاصه شده ای است از اعلام الموقعین، ج۳، ص ۱۱۸ و ۱۱۹؛ اقامه الدلیل، ص۲۱۹ – ۲۲۲؛ فتاوی ابن تیمیه ، ص ۳۴۹.

۲- مائده/ ۴: میان آنها به آنچه خداوند فرو فرستاده است حکم کن و از هوسهایشان پیروی مکن و از آنان بپرهیز مباد که تو را از برخی از آنچه خداوند بر تو فرو فرستاد بر گردانند. اگر رویگردان شدند بدان که خداوند می خواهد آنان را به سزای برخی از گناهانشان برساند بسیاری از مردمان نافرمانند.

مکلف، چونان که خداوند در قرآن کریم می فرماید: «وَ ما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ اِلّالِيَعْبُدُونِ(۱)»، برای پرستش خداوند آفریده شده و این پرستش بدان امکان پذیر است که بر طبق مقاصد و اهداف شارع در بنیان نهادن شریعت عمل کند و بدین وسیله به پاداش دنیوی و اخروی برسد.

با این مقدمه می گوییم: هر کس در تکالیف شرعی چیزی جز آن بجوید که این تکالیف برایش وضع شده، شریعت را نقض کرده و هر کس در مقام نقض شریعت باشد عملش باطل است، و قصدش به خود او برگردانده می شود.اینک شرح این سخن:

الف - این که چنین کسی نقض کننده شریعت است بدان دلیل است که وقتی مکلف چیزی را جز آنچه شارع قصد کرده است قصد کند در حقیقت مقصود شارع را مهمل و بی اعتبار ساخته و از آن سوی آنچه را شارع مهمل و بی اعتبار دانسته مقصود خویش و معتبر قرارداده

است. این خود یک رودررویی آشکار با شارع است. افزون بر این، کسی که چنین قصدی دارد آیات الهی و احکامی را که او تشریع کرده است به ریشخند می گیرد و این در حالی است

که خداوند در قرآن کریم پس از تشریع پاره ای احکام (و از آن جمله نکاح، رجوع، طلاق و

خلع) می فرماید: «وَلا تَتَّخِذُوا آیاتِ اللّهِ هُزُواً(۲)»، و مقصود از این آیه به قرینه سیاق، آن است که مباد کسی احکام الهی را به هدفی جز آنچه برای آن وضع شده است بخواهد. از همین روی نیز به منافقان که با اظهار مسلمانی چیزی جز آنچه شارع از اسلام قصد کرده است می خواستند گفته می شود «اَبِاللّهِ وَ آیاتِهِ وَ رَسُولِهِ کُنْتُمْ تَسْتَهْزِئُونَ». استهزاء و ریشخند گرفتن آیات به آن است که شخص آنچه را شارع با حکمت و تدبیر و علم خویش وضع کرده است واگذارد و به آنچه خود دوست دارد و خواسته های نفسانی اش بر می گزیند روی آورد. این

ضدیتی آشکار با حکمت خداوند و رودررویی با خدا و رسول است.(۳)

ب - اما این که هر کس در مقام نقض شریعت بر آید عملش باطل است و قصدش به خود او برگردانده می شود شواهد بسیاری دارد که از آن جمله است:

۱- خداوند کسی را که خدایی دیگر در کنار او به یاری طلبیده و از او سربلندی و قدرت

خواسته کیفر داده و در آن سرای آن شریک را ضد او قرارداده و وی به واسطه آن شریک خوار و زبون شده است، چونان که می فرماید: «وَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللّهِ آلِهَةً لِيَكونُوا لَهُمْ عِزّاً کَلّا

۱- ذاریات/ ۵۶ : جن و انس را تنها برای این آفریدم که مرا پرستش کنند.

۲- بقره/ ۱۳۱: آیه های خداوند را به ریشخند مگیرند.

۳- ر.ك.: شاطبی، الموافقات، ص ۳۳۳ - ۳۳۵.

سَيَكْفُرُونَ بِعِبادتهِمْ وَ يَكونُونَ عَلَيهِمْ ضِدّاً»(۱).

۲- خداوند اهل خدعه با او را به خدعه و اهل مکر با او را به مکر و اهل استهزاء به او وآیات او را به استهزاء کیفر داده است، چنان که فرمود: «اِنَّ الْمُنافِقِينَ يُخادِعُونَ اللّهَ وَ هُوَ خادِعُهُمْ(۲)»، «وَ لا يَحيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ اِلّاَبِاَهْلِهِ(۳)»، «وَ مَكَرُوُا وَ مَكَرَاَللّهُ(۴)» و «وَ اِذا لَقُوا الذَّينَ آمَنُوا قالُوا آمَنّاوَ اِذا خَلَوْا اِلى شَياطِينِهِمْ قالُوا اِنَّا مَعَكُمْ اِنَّما نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ اللّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ»(۵)

۳ – خداونـد کسـی را که از طریق ربا مال گرد می آورد و بر آن می افزایـد به از میان رفتن و تباه شـدن دارایی اش کیفر داده است، چنان که فرمود: «يَمْحَقُ اللّهُ الرِّبا وَيُرْبِى الصَّدَقاتِ(۶)».

۴ – خداونـد کیفر کسـانی را که در برابر پرسـتش و فرمـانبری از او خـود بزرگی کننـد آن قرارداده که بنـده و برده بنـدگان و فرمانبران او شوند.

۵ – شارع کیفر کسانی را که می خواسـتند با دستبرد زدن به غنایم سهم افزونتری به دست آورند این قرارداد که بکلی از سهم غنمیت محروم شوند و کالایشان سوزانده شود؛ از عمرو

بن شـعیب، از پـدرش، از جـدش روایت شـده است که رسول خـدا صـلی الله علیه و آله و ابوبکر و عمر کالای کسـی را که به غنمیت دستبرد زده بود سوزاندند، این حدیث را ابوداوود روایت کرده و در

روایت دیگری که آن را تعلیقاً ذکر کرده آورده است: «و او را از سهم خود محروم کردند».

۶ – شـارع کسـانی را که حرص ولاـیت و امـارت و قضاوت داشـته باشـند به منع و محرومیت از این کارها کیفر داده است؛ از ابوموسی اشعری نقل شده که گفت: من و دو تن از عموزادگانم

بر رسول خـدا صـلی الله علیه و آله وارد شـدیم. یکی از آن دو گفت: ای رسول خدا، ما را بر پاره ای از آنچه خداوند تو را بر آن ولایت داده است فرمان امارت ده. دیگری هم چنین سخنی گفت. پس

۱- مریم/ ۸۱ و ۸۲ : در برابر خداوند خدایانی گرفتند تا مایه سرافرازی آنان باشند. اما هرگز چنین نیست. بزودی این پرستش آنان را ناسپاسی خواهند کرد و بر ضد آنان خواهند بود.

۲- نساء/ ۱۴۲: منافقان با خدا خدعه کنند ، اما خداوند است که با آنان خدعه کند .

۳- فاطر/ ۴۳: نیرنگهای بد جز نیرنگبازان را در بر نگیرد.

۴- آل عمران/ ۵۴: با خداوند مکر کردند و خداوند نیز با آنان مکر کرد.

۵- بقره/ ۱۴: چون به کسـانی که ایمان آورده انـد رسـند گوینـد ایمان آورده ایم، و چون با شیطانهای خویش خلوت گزینند گویند ما با شماییم، ما آنان را ریشخند می کنیم. خداوند آنان را ریشخند کند.

۶- بقره/ ۲۷۶ : خداوند ربا را ناچیز گرداند و صدقات را فزونی دهد.

رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: «انا والله لانولی هذا العمل احداً یسأله اواحداً حرص علیه».(۱)

۷ – شارع، به نصی که رسیده، نکاح، طلاق، رجوع و عتق کسی را که بشوخی صیغه این عقود را بر زبان آورد معتبر دانسته و برداشت فقهی از این کار برگرداندن قصد بد او به خود وی است.

۸ – خداوند به کارگزارانی که رشوه را به نام هدیه می گیرند همان کیفری را داده است که به هر کس در غنایم خیانت ورزد می دهد، رسول خدا صلی الله علیه و آله در حدیث ابن اللتبیه خبر داده است که چنین کسی در روز قیامت در حالی می آید که آنچه در ربوده است با خود به همراه دارد به

گونه ای که در جایگاه حساب، در میان مردمان رسوا می شود، و بر حاکم است که در این دنیا

آنچه را او در ربوده از او باز پس گیرد.

۹ – خداوند کسی که زیادی مالش را از دیگران دریغ می دارد به بازداشتن روزی اش از او و از دست رفتن دارایی اش کیفر داده است؛ رسول خدا صلی الله علیه و آله به اسماء دختر ابوبکر فرمود: «انفقی و لا تحصی فیحصی الله علیك و لاتوعی فیوعی الله علیك»(۲). مقصود از این حدیث آن است که زیادی ثروت خویش را انفاق کن و آن را ذخیره مکن که خداوند آن را از تو بر گیرد. در

همین مضمون حدیث دیگری است که می فرماید: «ما من یوم یصبح العبادفیه الاملکان ینزلان

فیقول احدهما: اللهم اعط منفقاً خلفاً و یقول الآخر: اللهم اعط ممسکاً تلفاً»(۳).

۱۰ – خداوند کیفر دنیوی کسی را که از دادن زکات خودداری می ورزد بازداشتن باران، و کیفر اخروی او را عذاب کردن با همان دارایی که بدان فخر می فروخته و احساس سربلندی می کرده قرارداده است؛ پیامبر صلی الله علیه و آله، فرمود: «و ما منع قوم الزکاه الا منعوا القطر من السماء ولولا البهائم لم یمطروا(۴)». در قرآن کریم نیز آمده است: «وَ الَّذینَ یَکْنِزُونَ الذَّهَبَ وَ الْفِضَّةَ وَ لا

یُنْفِقُونَها فی سَبیلِ اللّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعذابٍ الیم یَوْمَ یُحْمی عَلَیْهَا فِی نارُجَهَنَّمَ فَتُکْوی بِها جِباهُهُمْ وَ

۱– به خداوند سوگند ما این کار را به کسی وانمی گذاریم که خود آن را بطلبد یا بدان آزمند باشد. ر.ک. : صحیح بخاری، کتاب الاحکام، باب ۷.

۲– انفاق کن و پیوسته مشمار که خداوند نیز بر تو بشمرد، و [از مردمان] دریغ مدار که خداوند نیز از تو دریغ بدارد. ر.ک. : صحیح بخاری، کتاب الزکاه، باب ۲۱.

۳– روزی نیست که چون صبح شود دو فرشته فرود آیند و یکی گوید: خدایا آن را که انفاق کند جایگزین ده، و آن دیگری

گوید: خدایا آن را که از انفاق خودداری ورزد تلف و تباهی ده.

۴- هیچ قومی از دادن زکات خودداری نکردند مگر این که از باران آسـمان محروم شدند، و اگر چهارپایان نبودند، هرگز در سرزمین آنان باران نمی آمد. ر.ک. : صحیح بخاری، کتاب الزکاه، باب ۲۷.

جُنُوبُهُمْ وَ ظُهُورُهُمْ هذا ماكَنَزْتُمْ لِاَنْفُسِكَمْ فَذُوقُوا ما كُنْتُمْ تَكْنِزُونَ»(۱). افزون بر این، در حدیث صحیح است که صاحب شتر و گـاو و گوسـفندی که حق الله را در مال خود نمی دهـد در جایگاه حساب به همین وسـیله کیفر داده می شود و شتران او را به زیر سم خود لگد مال می کنند،

گاوان او را شاخ می زنند، و گوسـفندان با سـمهای خود به روی او می روند و هر بار که یکی از این دسته ها کار خود سپری می کنند و می گذرند دیگری باز می گردد، تا زمانی که خداوند

حساب همه مردمان را به پایان برد و درباره همه داوری کند.

۱۱ – خداوند کسـی را که دراین دنیا شـراب بنوشد ازشـراب آخرت محروم ساخته و بدین وسـیله کیفر داده است، پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «من شرب الخمر فی الدنیا ثم لم یتب منها حرمها فی الآخره».(۲)

۱۲– خداوند سنگدلان را تهدید کرده که بر آنان رحم نخواهد کرد و آنان را نخواهد آمرزید؛ رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: «من لم یرحم لایرحم و من لایغفر لا یغفرله».(۳)

۱۳ – شارع خبر داده که تکبر ورزیدگان در خواری و زبونی بر انگیخته می شوند؛ پیامبر صلی الله علیه و آله به روایت احمد و ترمذی از عبدالله بن عمرو فرمود: «یحشر المتکبرون یوم القیامه مثل الذر فی صور الرجال یغشاهم الذل من کل مکان».(۴)

۱۴ – شارع دروغ و نیرنگ و پوشیده داشتن عیوب کالا را به هنگام فروش آن مایه از میان رفتن برکت دانسته است، چونان که رسول خـدا صـلی الله علیه و آله فرمود: «البیّعـان بالخیـار مـالم یفترقـا فان صـدقا و بیّنا بورک لهما فی بیعهما و ان کـذبا و کتما محقت برکه بیعهما».(۵)

۱۵ – شارع کسی را که درباره مهر با زن نیرنگ ورزد زناکار، و همچنین کسی را که با

۱– توبه/ ۳۴ و ۳۵ : و کسـانی را که زر و سـیم می اندوزنـد و در راه خـدا آن را انفاق نمی کننـد به عـذابی دردآور مژده ده. روزی که آتش جهنم بر افروخته شـود و پیشـانی و پهلو و پشـتشان بـا آن داغ کننـد. این همـان است که برای خود اندوختیـد. اینک طعم اندوخته خویش را بچشید.

۲– هر که در دنیا شراب نوشد و پس از این کار توبه نکند در آخرت از آن محروم ماند.

۳– هر که رحم نکند بر او رحم نکنند و هر که نبخشاید بر او نبخشایند.

۴– متکبران در روز قیـامت در چهره ای به ماننـد انسـان و به انـدازه ذره بر انگیخته می شونـد و از هر سوی خواری آنان را در میان می گیرد.

۵– دو طرف بیع تا زمانی که از هم جـدا نشـده انـد خیار دارنـد؛ پس اگر راست گفتند و [آنچه را در بیع و عوض هست] بیان کردند به بیع آنان برکت داده شود و اگر دروغ گویند و پوشیده دارند برکت بیع آنان از میان رود.

دیگری در مالش نیرنگ و خدعه کند دزد خوانده است؛ چه در حدیثی که طبرانی آن را به سندی که رجال آن ثقه هستند نقل کرده آمده است که رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: «ایما رجل تزوج امرأه علی ما قلّ من المهر او کثر و لیس فی نفسه ان یؤدی الیها حقها خدعها فمات و لم یؤد الیها حقها لقی الله یوم القیامه و هو زان، و ایما رجل استدان دیناً و هولایرید ان یؤدی الی صاحبه حقه خدعه حتی اخذ ماله لقی الله و هو سارق».(۱)

دلالت این قاعده بر تحریم حیله

این قاعده بنیان حیله هایی را که هدف از آنها وارونه کردن احکام شرعی است بر می افکند؛ زیرا چنین هدفی یک هدف بد است و می بایست از رسیدن به آن جلوگیری کرد و چنین نیز شده است؛ چه هر کس در شریعت تأملی ورزد و احکام و نیز فلسفه آنها را بداند خواهد دید

که شریعت مقاصد بهره جویان از حیله را باطل کرده و به نقیض آنچه خواسته اند با آنان

رویاروی شده، و همه راههایی را که برای حیله های باطل گشوده اند بر روی آنان بسته که از این جمله است:

۱ - شارع مسجد ضرار را که سازندگانش آن را نه برای همان هدفی که مسجد بدان هدف ساخته می شود، بلکه «برای ضرر رساندن و کفر و تفرقه افکندن میان مؤنان و دیده بانی کردن برای کسانی که از پیش با خدا و رسول او جنگیدند»(۲) ساخته بودند بر سر صاحبانش آتش زد.

۲ - خداوند کسانی را که برای از بین بردن سهم بینوایان به هنگام جمع آوری محصول خویش، حیله ای اندیشیده بودند به سوزاندن باغ و محصولشان کیفر داد، چنان که فرمود: «اِنّا بَلَوْناهُمْ کَما بَلَوْنا اَصْحابَ الْجَنَّهِ...»(۳)

۳ - خداوند آنان را که برای حلال کردن حرام به حیله توسل جستند به مسخ کیفر داد، آن سان که با یهودیان در داستان صید در روز شنبه کرد و آن سان که با کسانی از این امت که شراب را با تغییر دادن نامش می خورند چنین کند. وجه تناسب میان این کردار و این کیفر نیز

۱- هر مردی که بر مهری معین، کم یا زیاد، با زنی ازدواج کند، و در دل قصد این نداشته باشد که این حق زن را بدهد و با زن نیرنگ کند، و آنگاه در حالی که حق زن را نداده است بمیرد خداوند را در روز قیامت ملاقات کند، در حالی که زنا کار است، و هر کس از دیگران وام ستاند و نخواهد آن را به صاحبش باز پس دهد، و با او نیرنگ کند و مالش بستاند، خدای را ملاقات کند، در حالی که دزدی کرده است.

۲- توبه / ۱۰۷.

۳- قلم / ۱۷ : ما آنان را آزمودیم، چنان که صاحبان آن باغ را آزمودیم.

آن است که آنان شریعت الهی را مسخ کردند و چهره اش را تغییر دادند و خداوند نیز آنان را

مسخ کرد و چهره شان را تغییر داد تا کیفری برابر با کردار آنان باشد.

۴ - خداوند کسی که قتل مورّث خود را راهی برای رسیدن به ارث قراردهد، به محروم ماندن وی از ارث و رسیدن ارث به دیگران کیفر داده و افزون بر این برای سدذریعه درباره هر کس که مورّث خود را بکشد و چنین قصدی هم نداشته باشد همین حکم را مقرر داشته است.

۵ - شارع همانند آنچه در مورد کسی که مورّث خود را بکشد وصیت برای «موصی له» را نیز در صورتی که وی موصی را بکشد باطل کرده است.

۶ - شارع تدبیر عبد مدبَّر(۱) را در صورتی که وی برای پیش افتادن آزادی، مولای خویش را بکشد باطل دانسته است.

۷ - شارع زنی را که مرد در دوران عدّه با او ازدواج کرده و این ازدواج را حیله ای برای

همبستری کردن با آن زن در پی یک عقد صوری قرارداده بر آن مرد حرام مؤبد دانسته است.

این مذهب عمر بن خطاب و مالک و یکی از دو روایت رسیده از احمد است.

۸ - به حکم شارع از دیدگاه گروهی از فقیهان زنی که در بیماری مرگ طلاق داده شده است تا زمانی که در عدّه باشد از آن مرد ارث می برد، از دیدگاه گروهی دیگر حتی اگر عدّه اش

هم سپری شود تا زمانی که با مردی دیگر ازدواج نکند از آن مرد ارث می برد، و سرانجام از دیدگاه کسانی دیگر حتی اگر ازدواج هم کرده باشد ارث می برد.

۹ - شارع اقرار بیمار نزدیک به مرگ را به مالی برای وارثش باطل دانسته؛ چرا که این کار

می تواند حیله ای برای وصیت کردن برای او باشد.(۲)

۱۰ - شارع کسی که اموال مردمان را بگیرد تا از میان برد و عوض آن را ندهد به از میان رفتن آن مال در دست خود او کیفر داده است؛ در حدیث بخاری است که فرمود: «من اخذ اموال الناس یرید اداءها ادی الله عنه و من اخذها یرید اتلافها اتلفه الله(۳)».

۱- تدبیر عبارت است از آزادی برده پس از مرگ مولایش. به برده ای که میان او و مولایش چنین وعده ای نهاده شده است مدبَّر گویند. تدبیر دارای صیغه ای است در این معنا که مولا به عبد خود به طور مطلق می گوید: تو پس از مرگ من آزادی،

یا به طور مقید می گوید: اگر مثلاً امسال مردم تو آزادی. – م.

۲– البته این بر پایه دیدگاه اهل سنت است که وصیت برای وارث را نافذ نمی دانند. – م.

۳– هر کس اموال مردم را بگیرد در حالی که قصد بازپس دادن آنها دارد، خداوند آنها را از جانباو اداکند و هر کس مال مردم را بگیرد و قصد از میان بردن آنها را داشته باشد خداوند او را تباه کند. ر.ک. : صحیح بخاری، کتاب الاستقراض، باب ۲.

۱۱ - شارع هر کس که برادر خویش را خوار کند به خوار شدن، هر کس که برادر خویش را بترساند به ترسانیده شدن و هر کس که برادر خود را رسوا کند به رسوا شدن کیفر داده است و فرموده: «و من کشف عوره اخیه المسلم کشف الله عورته حتی یفضحه بها فی بیته(۱)»، «من اخاف مومناً کان حقاً علی الله ان لا یو□نه من افزاع یوم القیامه(۲)» و «من خذل مو□ناًفلم ینصره و هو قادر علی نصره اذله الله علی رو□وس الاشهاد یوم القیامه(۳)».

ص:۳۴۱

۱- هر کس عیب پنهان برادر مسلمان خویش را آشکار سازد خداوند عیب پنهان او را آشکار سازد تا جایی که او را بدان در خانه اش نیز رسواکند. ر.ک. : سنن ابن ماجه، کتاب الحدود، باب۵.

۲- هر کس مو□نی را بترساند بر خداوند حق است که او را از ترسهای روز قیامت ایمن ندارد.

۳- هر کس مو□نی [نیازمند به کمک] را واگذارد و در حالی که توانایی یاری دادن دارد او را یاری ندهد خداوند او را در روز قیامت و در برابر دیدگان همه مردمان خوار کند. در مسند احمد ج ۳، ص ۴۸۷ صدر حدیث چنین است: «من أُذل عسنده مو□ن ... ». - م.

فصل ششم: قطعی بودن حرمت حیله های مخالف با قصد شارع و لزوم ردّ آنها

از بحثهای گذشته روشن شد که حرمت حیله هایی که مقاصد شارع را نقض می کند قطعی و اجتهاد ناپذیر است. این حقیقت به گواهی آیات کتاب، سنت، اجماع و نیز به قواعد شرعی ای که بررسی جزء جزء منابع و نصوص بر آنها دلالت می کند ثابت شد. با این توضیح

واجب است این حیله ها تا جایی که امکان دارد بر ضرر کسی که از آنها بهره جسته و با مترتب

ساختن نقیض خواسته اش باطل شود. این در هر حیله ای بر حسب خود آن و به گونه ای خاص امکان پذیر است.

در یک دسته بندی کلی می گوییم: حیله بر دو گونه اساسی است:

گونه نخست: حیله قولی، و آن هنگامی است که شخص از قول و یا از صیغه به عنوان حیله ای برای انجام دادن حرام یا اسقاط واجب بهره جوید. این گونه حیله ها:

الف - ابطال آن از همه وجوه ممکن است؛

ب - یا از جهتی که مقصود و غرض بهره جوینده است چنین است، به گونه ای که آنچه او می خواهد برگفته یا صیغه اش مترتب نمی گردد.

الف - نمونه هایی از حیله هایی که ابطال آنها از همه وجوه ممکن است:

۱ - عقود ربوی که طرفهای عقد از پیش درباره آن تبانی و توافق کرده اند، همانند بیع عینه، که در آن هم عقد بیع نخست و هم عقد بیع دوم باطل می شود، چونان که عایشه برای کنیز

زیدبن حارثه از این مسأله سخن گفت؛

۲ – این که عقد قرض را با یکی از عقود معاوضات از قبیل بیع، اجاره، مضاربه، شرکت، مساقات و مزارعه همراه کنند، که در این صورت به فساد هر دو عقد حکم می شود؛

۳ – این که طرفهای عقد برهبه یا بیعی صوری برای اسقاط زکات تبانی کنند، و یا بر هبه ای

به هدف صحیح کردن نکاحی فاسد توافق کنند، همانند آن که زن بخواهد با برده خود همبستر

شود و برای رسیدن به این مقصود این حیله را به میان آورد که وی را به مردی ببخشد تا آن مرد او را به همسری وی در آورد، و سپس چون کام خویش از آن برده بر آورد دیگر بار برگشت او را به خویش به عنوان هبه ای از جانب آن مرد خواستار شود و آن مرد نیز برده را به این زن ببخشد و بدین سان نکاحی که میان او و برده بوده است خود به خود فسخ شود. در این جا هر دو عقد در تمامی احکام فاسد و باطل هستند.

۴ – این که مردی که زن خود را سه طلاقه کرده، با مرد دیگری توافق کند که با نکاح تحلیل

سبب حلیت دوباره همسرش برای او شود. در این صورت – چونان که پیشتر گذشت – نکاح فاسد است و زن به سبب آن برای هیچ کدام از دو مرد [محلل و همسر پیشین] حلال نمی شود.

ب – نمونه هایی از حیله های قولی که تنها ابطال آنها را برخی از وجوه واجب است:

۱ – این که مرد درنکاح تحلیل چنین قصدی داشته باشد اما قصد خود را برای زن آشکار نسازد، یا به قصد زیان رساندن به زن در پی طلاق دادن او و به وی رجوع کند، یا به قصد زیان

رساندن به ورثه مال خود را هبه و یا وصیت کند، و یا به کارهایی دیگر از این نوع دست یازد. در همه این موارد، عقد نسبت به کسی که قصد حیله دارد و نیز نسبت به کسی که غرض حیله گر از این عقد را می داند باطل و فاسد است و [در نتیجه در مسایل پیشگفته، بترتیب] همبستری کردن با زن برای مرد جایز نیست و اگر زن بمیرد وی از او ارث نمی برد، و اگر کسی که مال به قصد زیان رساندن به ورثه به او هبه یا برای او وصیت شده است غرض هبه دهنده و وصیت کننده از هبه و وصیت را بداند برای او ملکیت نسبت به مال هبه شده و یا وصیت شده

حاصل نمی شود، و بهره بردن از آن مال برای او جایز نیست. همچنین در مسأله نکاح تحلیل

اگر شوهر پیشین و یا زن نیت محلل را بدانند برایشان جایز نیست به صرف وقوع چنین نکاحی با محلل، همدیگر را برای خویش حلال بشمرند و در نتیجه نه برای شوهرپیشین جایز است که آن زن را به خانه خود برگرداند و نه برای زن جایز است در برابر شوهر پیشین و یا در برابر محلل تمکین کند. در همه این صورتها اگر فرض شود طرف دیگر عقد از غرض

طرف خود آگاهی نداشته، عقد نسبت به او صحیح است و برای او همه آثار عقد صحیح را در پی می آورد. برای این گونه مسایل در شرع همانندی بسیاری است.

۲ - طلاق کسی که برای فرار از ارث بری زن او را طلاق می دهد نسبت به زوال ملک بضع صحیح و نسبت به منع ارث از زن غیر صحیح است؛ چرا که وی تنها از فرار از ارث بری زن نهی شده بود و بر خلاف این نهی او را طلاق داد، اما از این که ملک بضع را از خود زایل کند منع نشده بود و لذا از این جهت طلاقش صحیح و دارای اثر است.

۳ - از دیدگاه کسانی که می گویند جدایی زن از مرد به صرف ارتداد زن حاصل می شود و یا

از دیدگاه کسانی که می گویند زن به ارتداد کشته نمی شود، اگر زنی برای فسخ عقد نکاح خود

به حیله ارتداد متوسل شود واجب است بگوییم حکم ارتداد، نسبت به کیفر یا قتل جاری و زن از این نظر مرتد است، اما از جهت فسخ نکاح مرتد شمرده نمی شود و این اثر که او می خواسته بر این ارتداد بار نیست. بنابر این، اگر قاضی یا حاکم بداند که زن به چنین هدفی مرتد شده است نباید به جدایی زن و مرد از همدیگر حکم کند، و البته از آن سوی نزدیکی با چنین زنی تا زمانی که بر ارتداد خود باقی است برای شوهر جایز نیست؛ چه، گاه نزدیکی کردن با زن به واسطه اسبابی که از جانب خود او پیش می آید بر مرد حرام می شود، همانند این که زن احرام بندد. همچنین در این مسأله اگر زن پیش از برگشتن به اسلام بمیرد یا کشته شود مرد مستحق ارث بردن از او هست.

گونه دوم: حیله فعلی، و آن هنگامی است که شخص از یک فعل به عنوان حیله بهره جوید. برای این گونه فرضهایی ممکن است:

الف - اگر حیله بظاهر مقتضی رخصت برای شخص باشد، همانند سفر کردن به قصد شکسته خواندن نماز یا رخصت در روزه نگرفتن، در این صورت آن رخصتی که شخص در پی اش بوده است حاصل نمی شود(۱)؛

ب - اگر حیله مقتضی سقوط حق غیر باشد، همانند آن که با زن پدر و یا با همسر پسر خویش نزدیکی کند تا نکاح خود او با همسرش فسخ گردد - البته از دیدگاه کسانی که این

۱- البته در نگاه فقه شیعه سفر به قصد شکسته خواندن نماز یا خودداری از روزه همانند هر سفر دیگر - غیر سفر معصیت - آثار و احکام سفر را در پی می آورد و آنچه در این میان شخص انجام داده تنها تغییر دادن وضعیت خود است به گونه ای که از شمول موضوع یکی از احکام شرع خارج شده و به شمول موضوع حکم دیگر در آمده است. - م.

نزدیکی را موجب حرمت همسر بر شوهر خویش می دانند - یا همانند آن که همسر و یا دختر بزرگِ مردی همسر کوچک او را شیر دهد تا نکاح مرد با آن زن به خودی خود فسخ شود، در چنین صورتهایی، حیله در حکم اتلاف ملک است به قتل یا به غصب که ابطال و نفی اثر آن شرعاً امکان پذیر نیست؛ چه، در این افعال که موجب تحریم هستند عقل شرط نمی شود تا چه

رسد به آن که قصد شرط شود. افزون بر این، حرمت در اینجا به واسطه حق الله است نه حق

بندگان. همچنین این گونه از حیله به منزله آن است که شخص برای نجس کردن مایعی که از

آنِ فرد دیگری است حیله کند و چیزی که موجب نجاست است در آن مایع بیفکند. در اینجا آن مایع به وسیله این نجس نجس می شود؛ زیرا نجس کردن مایعات به وسیله آمیخته شدن آنها با نجاست، حکمی است که به امری حسی ثابت می شود و در آن قصد اعتبار نشده؛ چرا که از حقوق الله است.

ج - اگر حیله بظاهر سبب حلال شدن حرامی برای خود او یا غیر او باشد، همانند آن که مردی مرد دیگری را بکشد تا بتواند با همسر او ازدواج کند یا همسر او را به ازدواج کسی

دیگر در آورد، در این جا آن زن نه برای قاتل حلال می شود و نه برای کسی که قاتل قصد

درآوردنش به همسری او داشته است، اما همین زن برای دیگران حلال است و هر مرد دیگری جز این دو می تواند با او ازدواج کند؛(۱) زیرا او برای دیگران در حکم زنی است که شوهرش مرده، یا به عنوان اجرای حد یا قصاص به قتل رسیده و یا در راه خدا کشته شده است.

این حکم دارای همانندهایی در شریعت است و از آن جمله:

- این که اگر شخصی که در احرام نیست حیوانی را برای فردی که احرام بسته شکار کند خوردن گوشت آن تنها برای محرم حرام، و برای دیگران حلال است.

- این که اگر شخص مورث خود را بکشد از ارث او محروم می شود، اما مانع ارث بردن دیگر نمی گردد.

۱- وجه چنین تفصیلی برای ما روشن نیست؛ زیرا آنچه پس از کشته شدن مرد تحقق می پذیرد «بی شوهر» بودن زن و ممتنع نبودن ازدواج او با دیگران است و تحقق این عنوان که ملاک صحت و امکان ازدواج با زن است توقفی بر این ندارد که شوهر آن زن چگونه از میان رفته باشد. بهتر بود مولف حکم به گناهکار بودن قاتل را از حکم به حرمت همسر پیشین او برای قاتل جدا کند و از این اخیر بپرهیزد. - م.

شاید به عنوان اشکالی بر آنچه گفتیم بگویید: اگر کشتن با چنین قصدی موجب حرام شدن زن مقتول بر قاتل می بود شارع به آن تصریح می کرد، چونان که بر این مسأله تصریح کرد که قتل مورِّث موجب محروم شدن قاتل از ارث است.

در پاسخ می گوییم: شارع از آن جهت تنها به مانع بودن قتل برای ارث تصریح کرده و به مانع بودن آن برای ازدواج قاتل با همسر مقتول تصریح نکرده است که چشم داشتن یک مرد به همسر دیگران در مقایسه با چشم داشتن وارثان به مال مورِّث کمتر و نادرتر است، و از

همین روی شارع بر خلاف آن که به مانع بودن قتل برای ارث بری از مقتول تصریح کرده، به

این حکم تصریح نکرده است که اگر مردی مرد دیگری را بکشد همسر مقتول بر قاتل حرام می شود. اما با این همه روح شریعت و اسرار و فلسفه تشریع چنین حکمی را الهام می بخشد.

بنابراین، اگر مردی دیگری را بکشد تا با همسر او ازدواج کند آنچه موجب محرومیت او از آن زن است پدید آمده و به حکم همین موجب می بایست آن مرد را به نقیض خواسته اش کیفر داد. افزون بر این که قاعده سدذرایع نیز چنین حکمی را اقتضا می کند.(۱)

اینک پس از این همه، هیچ با انصافی را که به دلیل نقل و قواعد آن احاطه داشته و اسرار و فلسفه تشریع را دریافته و از موضع رسول خدا و اصحاب او در برابر این گونه حیله ها آگاهی

یافته باشد، نسزد که جز حکم به بطلان این حیله ها نزد خداوند حکمی دیگر کند و جز این

بگوید که توسل جستگان به حیله هیچ از عهده اوامر و نواهی شرع بر نمی آیند، حیله هایشان

باطل است و اگر قرینه ای چون عرف، عادت، اقرار، و همانند آن بر این که آنچه کرده اند حیله بوده به دست آید هیچ اثری بر حیله آنان مترتب نمی شود، چه بگوییم نهی مطلقا مقتضی فساد

است، چه بگوییم نهی مطلقا اقتضای فساد ندارد و چه تفصیل به میان آوریم و بگوییم در برخی از حالتها اقتضا دارد و در برخی دیگر نه؛ زیرا حیله هم برای کسی که از آن بهره

می جوید، هم برای کسی که به زیانش از آن بهره جسته شده، هم برای اسلام و هم برای مسلمانان درهایی را از شر و بدی می گشاید که پایان پذیر نیست و از آن جمله است:

۱ – حیله مقتضی رفع تحریم با وجود موجب آن، و نیز سقوط واجب با وجود سبب آن است و به دیگر سخن در حقیقت فعل حرام را مباح می کند و ترک فعل واجب را در پی می آورد.

۲ – حیله در بردارنده نیرنگ و فریب و تلبیس با خداوند و بندگان است.

۱- اقامه الدلیل ، ص ۱۴۶ - ۱۴۹.

۳ – حیله به شارع نسبت داده می شود و چنین می نمایاند که قواعد دین و شریعت آن را اقتضا کرده است.

۴ – کسی که از حیله بهره می جوید کرده خود را گناه نمی شمرد و از آن توبه نمی کند، بلکه

کار بدش در دیده او آراسته نمایانده شده و آن را خوب می بیند.

۵ – حیله موجب کشاندن دیگران به دام آن و راهنمایی کردن دیگران به آن و نیز توجه دادن کسانی که از حیله غافلند به بهره جستن از آن می شود.

۶ – حیله به دشمنان دین این امکان را می دهد که بر آن خرده گیرند و به اصل شریعت و کسی که آن را بنیان نهاده است بد گمان شوند.

۷ – حیله یک رویارویی آشکار با شارع است؛ چه، بهره جوینده از آن می کوشد آنچه را شارع واجب کرده از وجوب بیندازد، آنچه را شارع حرام کرده حلال سازد، و آنچه را شارع

استوار ساخته درهم شکند.

۸ – حیله نوعی همکاری و همدستی بر انجام گناه و تجاوز است و با همکاری آشکار برگناه هیچ تفاوتی ندارد مگر به تفاوت شیوه؛ چه، بهره جوینده از حیله به کمک حیله ای که ظاهرش صحیح و مشروع و باطنش زشت و ممنوع است معاونت بر گناه می کند و آن دیگر به شیوه ای که بظاهر و بواقع به گناه و تعاون بر آن می انجامد. شاید نیز آن که از حیله بهره می جوید نزد خداوند گناهش سنگینتر و بزرگتر باشد.

۹ – حیله نوعی افراط و زیاده روی در پیروی کردن از خواسته های نفسانی است که شرع تنها برای جلوگیری کردن از آن آمده است.

۱۰ – حیله دل و روح را تباه می کند، کینه و دشمنی را بر می انگیزد، رشته های آیین اسلام را یک به یک می گسلد، حقوق و دماء و اعراض و اموال را به بازی می گیرد، و این درست بر خلاف آن چیزی است که اسلام خواسته است.

این لازمه ها و دهها لازمه دیگر از این دست، که برخی را گفتیم و برخی را نگفتیم، ایجاب

می کند حیله های نقض کننده مقاصد شارع نقض و ابطال، و ردّ و دفع شود و بهره جستگان از

آنها تعزیر شوند تا از این رهگذر آن شریعتی پاس داشته شود که خداوند برای اصلاح دلها،

برای پاک کردن روح انسانها، برای پاسداشت جان و مال و آبروی مردم، برای استوارتر کردن

پیوندها میان مردم و یا بستن پیوندهای استوارتر میان آنان، و سرانجام برای پرستش و بندگی و شکرگزاری خداوند، آن گونه

که او خود پسندیده و در کتاب خویش و به زبان پیامبرش تشریع کرده، فرستاده است.

ص:۳۴۷

یک شبهه و پاسخ به آن

ممکن است کسی بگوید: این حیله ها و حکم آنها از مسایلی است که عالمان درباره آن اختلاف دارند، و بنابر این اگر کسی از عالمی تقلید کند که حیله را جایز می داند می تواند از آن بهره جوید. از دیگری سوی محکوم کردن دیگران در مسایل مورد اختلاف جایز نیست و افزون بر این عمل به آن از سوی گروهی از فقها شایع است، چونان که قول به جواز حیله را به مذهب ابوحنیفه و همچنین به شافعی نسبت می دهند. چیزی را که پیشوایانی چنین اظهار داشته باشند نمی توان محکوم کرد. بنابراین چگونه می توان گفت مسأله حرمت حیله از مسایل

قطعی و اجتهاد ناپذیر است؟ آیا این جز خرده گیری بر پیشوایان دینی است؟

در ردّ این شبهه از چند جهت می توان پاسخ داد:

یک : حیله هایی که ظاهر آنها امتثال امر شارع و حقیقت و باطن آنها نافرمانی و مخالفت با امر او است آن گونه اند که نمی توان از عالمان معتقد به جواز آنها تقلید کرد، هر چند کسانی را که اجتهادشان آنان را به چنین باوری رسانده است معذور می داریم. اینک توضیح این دو نکته:

الف : این که پیروی از عالمی که به جواز حیله های نقض کننده مقاصد شریعت فتوا می دهد جایز نیست و این را ادله ای است که پیشتر آوردیم، ادله ای که ثابت می کند حرمت این گونه حیله ها قطعی و باطل و بی اثر بودن آنها نیز قطعی است، و صحابه در این باره چنان

بشدت و با قاطعیت سخن رانده اند که این مسأله را از حوزه مسایل اجتهادی بیرون می برد.

پیشوایان حدیث و فقه نیز در این موضع از صحابه پیروی کرده اند.

این که شما می گویید «محکوم کردن دیگران در مسایل مورد اختلاف جایز نیست» سخنی است که با این اطلاق و کلیت نادرست به نظر می رسد؛ چه اگر گفته و فتوایی مخالف [نص] کتاب یا سنت و یا اجماع باشد به اتفاق همگان انکار و ردّ کردن آن واجب است و اگر هم چنین نباشد و تنها با ظاهر ادله مخالفت داشته باشد باز هم انکار می شود، بدین معنا که ضعف و سستی آن بیان و روشن می شود. هر کاری نیز بر خلاف کتاب یا سنت یا اجماع باشد انکارش واجب است، چونان که گفته اند: کسی که نبیذی را که درباره آن اختلاف نیز وجود

دارد بنوشد نزد فقیهان حدیث حدّ می خورد، هر چند حدیث [نهی از شرب نبیذ] را تأویل کرده باشد. گواهی چنین کسی نیز از دیدگاه مالک پذیرفته نیست و همین از احمد نیز روایت

شده است. حکم حاکم هم از دیدگاه فقیهان دیگر طوایف چنانچه مخالف کتاب یا سنت یا اجماع باشد نقض می شود، هر چند وی در حکم خود از عالمی نیز تقلید کرده باشد.

اما جایی که در مسأله نصی یا اجماعی نباشد آن مسأله از موارد اجتهاد است، و نه می توان کسی را که در آن اجتهاد کرده است محکوم کرد و نه کسی را که در این مسأله از مجتهد خود

تقلید کرده است.

آنچه منشأ اشتباه مطرح کننده این شبهه شده آن است که وی چنین دریافته که مسایل اختلافی همان مسایل اجتهادی هستند، چونان که این امر بر گروههایی از عالمان نیز مشتبه

شده و پنداشته اند که این دو یک چیزند.(۱) اما دیدگاه درستی که پیشوایان بر آنند این است که این دو از هم جدایند و مسایل اجتهادی مسایلی هستند که در آنها دلیلی همانند حدیث صحیح بدون معارض که عمل به آن ظاهراً واجب است در اختیار نباشد. پس در مواردی که ادله با یکدیگر در تعارضند، یا دلالت آنها پوشیده و پنهان است و یا اصلاً دلیلی وجود ندارد می توان اجتهاد کرد. در این گونه موارد است که برخی حکم یک اصل و برخی حکم اصل دیگر را جاری می کنند یا راههایی دیگر از این قبیل - که طبعاً مورد اختلاف نظر نیز هستند - در پیش می گیرند.

ب : این که ما پیشوایانی را که به جواز حیله در برخی مسایل فتوا داده اند معذور می داریم

و بر آنان بدین سبب خرده نمی گیریم از آن روی است که هر کس به شریعت و به حقایق امور

آگاهی داشته باشد می داند که هر بزرگمردی گاه ممکن است گرفتار لغزش شود که بر او بخشوده است و بلکه به واسطه این اجتهاد خطای خود پاداش نیز دارد، اما جایز نیست در چنین لغزشی از او پیروی کرد، آن سان که جایز نیست آبرو و منزلت او در دلهای مؤنان و

امامت او را نیز زیر سؤل برد؛ چه، او تنها از آن روی چنان فتوایی داده و چنان لغزشی کرده که دلیلی به او نرسیده، یا دلیلی به او رسیده اما او جهت دلالت آن را در نیافته، و یا دلیلی به او رسیده و جهت دلالت آن را هم دریافته، اما با این وجود آن را با دلیلی قویتر - از دیدگاه

خودش - در تعارض دیده، و یا عذری از این قبیل داشته است. ابن تیمیه مجموعه این عذرها

را در کتاب خود رفع الملام عن الائمه الاعلام گرد آورده و شرح کرده است.

در روایتها و آثار مشهوری که ابن عبدالبر و دیگران از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و صحابه او نقل کرده اند ما را از لغزش عِالِم بر حذر داشته و نسبت به آن هشدار داده اند. سلیمان تیمی

می گوید: اگر به رخصتی که هر عالم داده است پایبند شوی و بدان عمل کنی همه بدیها در تو گرد خواهد آمد. مالک و دیگر پیشوایان سلف بر این تصریح کرده اند که هیچ کس نیست که

۱- اعلام الموقعین، ج۳، ص ۲۵۲.

برخی از گفته هایش پذیرفته و برخی از گفته هایش واگذاشته شود، مگر رسول خدا صلی الله علیه و آله.

از ایـن روی بر هر کس کـه خداونـد سینه اش را برای اسـلام گشـوده باشـد واجـب است اگر گفته و نظری سـست از یکی از پیشوایان رسـید، چنانچه صـحت نقل برایش ثابت شده است آن را برای کسانی که از او تقلید می کنند نقل نکند، بلکه نسـبت به آن سکوت گزیند و چنانچه

اصـل صـحت نقـل برایش ثابت نشـده در پـذیرش آن توقف کنـد؛ چه، بسـیار است آرایی که از پیشوایان نقل می شود و هیچ حقیقـتی نـدارد، و بسـیاری از مسایـل نیز هست که پیروان یـک مـذهب فقهی بر اسـاس مبـانی اصـولی و فقهی پیشوای خود از مذهب او استنباط می کنند و به او

نسبت می دهند، در حالی که اگر آن پیشوا می دید که فلان مبنای اصولی یا فقهی اش به چنین

نتیجه ای می انجامد هرگز به آن پایبند نمی شد.

بلکه هر کس از فقاهت پیشوایان و از پروا و پاکی آنان آگاهی داشـته باشـد در می یابد که اگر آنان این حیله ها را می دیدند و مشاهـده می کردنـد که چگونه مـایه بازیچه قراردادن دین شـده است به حرمت آنها فتوای قطعی می دادنـد، و اگر آنچه در نکوهش حیله از پیامبر صـلی الله علیه و آله و اصـحابش رسـیده است به آنان می رسـید بیقین از نظر خود بر می گشتند. از این رو شافعی می گوید: وقتی حدیث صـحیحی [در برابر نظر من] از رسول خدا صلی الله علیه و آلهبه شما رسید گفته مرا به دیوار بکوبیـد. این زبان حال دیگر پیشوایان نیز هست، چونان که ابوحنیفه می گویـد: برای هیچ کس روانیست تا زمانی که در نیافته از کجا و بر اسـاس کـدام دلیـل فتوایی داده ایم به گفته ما فتوا دهـد. گفته هایی هماننـد این از بسـیاری از پیشوایان نقل شـده است.

همچنین یکی از اصول و قواعد مقرر نزد فقیهان آن است که گفته های اصـحاب رسول خدا صـلی الله علیه و آلهکه در [ابواب فقه] پراکنده، واگذاشـته نمی شود مگر به واسـطه همانند آن [گفته یکی دیگر از صـحابه]. ما تاکنون چنان ادله ای بر تحریم و باطـل و بی اثر بودن حیله آوردیم که برای هیـچ کس حجتی در مخـالفت با آنها نمی مانـد. کتب کسانی از پیشوایان فقهی نیز که با مقتضای

این ادله مخالفت ورزیـده انـد دربردارنـده این ادله نبوده است تا گفته شود ادله به آنان رسـیده و آنها ادله را تأویل کرده انـد. بنابراین هر کس این ادله که هیچ معارضی ندارد به او برسد، نزد خداوند هیچ عذری نخواهد داشت در این باره از کسی تقلید کنـد که [اگر این ادله به او می رسـید] خـود دیگران را از تقلیـد از او نهی می کرد و خود می گفت: وقتی حـدیث صـحیحی برسد به گفته من اعتنایی مورزید.

شیـخ عزالـدین بن عبدالسـلام بر کسانی که به رغم دلالت نصوص بر خلاف مـذهب پیشوایشان همچنان بر آن پای می فشـرند چنین خرده گرفته است: شگفت شگفتیها آن است

که برخی از فقیهان مقلد به سستی مستند پیشوای خود [در مسأله ای]پی می برند، به گونه ای که هیچ پاسخ و دلیلی برای دفع آن سستی نمی یابند، اما با این وجود همچنان [در آن مسأله] از او تقلید می کنند و دیدگاه کسانی را که کتاب و سنت بر آن گواهی می دهد وامی گذارند و در دفاع از پیشوای خود که چونان پیامبری آسمانی از او تقلید می کنند این گواهیها را با تأویلهایی بسیار دور توجیه می کنند. این فاصله گرفتن از حق و دور شدن از صواب و درستی است و چیزی که هیچ خردمندی بدان خرسند و خشنود نیست.

البته مسأله حیله نخستین مسأله ای نیست که در آن اختلاف کرده اند و ما درباره درستی یکی از دو یا چند نظری که در آن ابراز شده به یقین رسیده ایم؛ چه، مسایلی که از این دست هستند بسیارند و از آن جمله این که سران فقهای مکه نکاح متعه و ربای فضل (ربای در معامله) را جایز می دانند، یا سران فقهای کوفی نوشیدن نبیذ را تا آن اندازه که به مستی نینجامد حلال می شمرند و از این دست مسایلی دیگر که به خطای اظهار کنندگانش یقین حاصل آمده است، و تقلیدشان در آنها جایز نیست، بلکه واجب است هر که چنان کاری را که بدان فتوا

داده اند انجام دهد و هر که براساس آن فتوا دهد و نیز هر که بدان حکم کند محکوم شود، هر چند با وجود این، پیشینیانی را که براساس اجتهاد خود به اباحه این گونه چیزها رسیده اند

محکوم نمی کنیم و معذور می داریم و به سبب آن برایشان خرده نمی گیریم. البته کسانی که به جواز متعه و ربای معاملی فتوا داده اند سنتی صحیح به عنوان مستند در اختیار داشته اند، اما حدیث حاکی از جواز متعه منسوخ است(۱) و حدیث ربا «انما الربا فی النسیئه» نیز [که به مفهوم آن استناد کرده و ربای غیر قرضی را حلال و جایز دانسته اند] به وسیله احادیثی که صریحاً بر حرمت ربای فضل (ربای معاملی) دلالت دارد تفسیر می شود و این احادیث چنین بیان می دارد که حصر ربا در نسیه در حدیث بالا حصر حقیقی نیست، بلکه حصری است غیر حقیقی و به هدف توجه دادن به ربایی که از دیگر انواع سخت تر و حرمت آن نیز شدیدتر است(۲). بنابر این اگر کسی به حدیث پیش گفته برای حلیت ربای فضل استناد کند بیقین بر

۱- مؤلف درباره این نسخ دلیلی به دست نداده است، مگر آن که کسی بگوید حکم عمر بر حرمت آن دلیل نسخ است. در حالی که بر پایه مبانی پذیرفته شده، نزد اهل سنت قول صحابی ناسخ کتاب یا سنت نیست - برای توضیح بیشتر در باره ادله متعه و نقد آنها رجوع کنید به خاتم پیامبران، ج ۳، ص ۱۳۸ - ۱۵۳. - م.
۲- می توانید نیز حدیث را بر بیع ربوی به غیر جنس خود، همانند بیع خرما با نمک، یا گندم با جو حمل و بر این پایه تفسیر کنید. در این صورت حدیث «انما الربافی النسیئه» با حدیث «فاذا اختلفت هذه الاصناف فبیعواکیف شئتم اذا کان یدا بید» همسویی خواهد یافت و بر این پایه، حصری که در حدیث «انما الربا» هست حصر حقیقی خواهد شد.

خطاست، تا چه رسد به جواز حیله که نه دلیلی بر آن در کتاب هست، نه در سنت، نه در اجماع و نه در قیاسی صحیح، بلکه اینها همه بر نکوهیده بودن، باطل و بی اثر بودن حیله و گناهکار بودن کسی که از حیله بهره جوید دلالت دارند. حتی اگر بر فرض در این باب دلیلی

هم وجود نداشت، هر مؤ‌منی به ضرورت می دانست رسول خدا صلی الله علیه و آلهو نیز صحابه او هرگز از کسانی نبوده اند که این حیله ها را به دیگران بیاموزند و یا به جواز آنها فتوا دهند، با وجود این که انگیزه ها و دواعی لازم برای ارتکاب حیله در همان زمان نیز وجود داشته است. این نیست

مگر از آن روی که حیله هرگز شایسته دین الهی نیست و این اندازه از دانستن، به چیزی جز

معرفت حقیقت دینی که خداوند برای بندگان خویش پسندیده و درستی دنیا و آخرت تنها بدان امکان پذیر می گردد نیازمند نیست.

دو: نسبت دادن جواز این گونه حیله ها به ابوحنیفه و شافعی(ره) نسبتی نادرست است، و بر این حقیقت گواهی روشنتر از متونی که در زیر می آوریم نیست:

۱- صاحب المبسوط که خود از پیشوایان حنفیه است می گوید:

حیله ای که شخص به وسیله آن از حرام رهایی می جوید یا به وسیله آن به حلال می رسد پسندیده است. تنها آن حیله ای مکروه(۱) است که کسی درباره حق انسانی دیگر حیله ورزد و به کمک حیله آن حق را از میان ببرد، یا در باطلی حیله کند و آن را حق وانمود

سازد، یا در حقی حیله کند تا آنجا که شبهه ای بدان حق وارد شود. آنچه بر این شیوه باشد ناپسند است، و آنچه بر شیوه ای باشد که نخست گفتیم اشکالی ندارد.

۲ - صاحب المحیط که او هم از پیشوایان حنفیه است می گوید:

مستند حیله آیه «وَخُذْ بِيَدِكِ ضِغْثاً فَاضْرِبْ بِهِ ولا تَحْنَثَ(۲)» است و معیارش نیز آن است که اگر فرار از حرام و دور شدن از گناه باشد پسندیده است، اما اگر برای از میان بردن

حق مسلمانی باشد، نه، بلکه گناه و تجاوز است.

۱- متقدمان حنفیه و برخی دیگر واژه «کراهت» به کار می برند و از آن حرمت را قصد می کنند. ما این تعبیر را بفراوانی در آنچه از مالک، شافعی، احمد و دیگران نقل می شود می یابیم. با عنایت به این نکته تعارض میان این دو گفته از میان می رود

که بگوییم حیله مکروه است و از سویی دیگر هم بگوییم تجاوز و گناه است.

۲- ص /۴۴ : دسته ای از چوبهای باریک در دست گیر و با آن بزن و سوگند خود مشکن.

۳ – نسفی که از حنفیه است در کتاب خود الکافی از محمد بن حسن که از بزرگان صحابه ابوحنیفه و دارای افتخاری بزرگ در تمدن و نشر مذهب اوست نقل می کند که گفته است:

گریختن از احکام خداوند به وسیله حیله هایی که به ابطال حق می انجامد از اخلاق مؤنان نیست.

۴ – قاضی ابویوسف در کتاب الخراج پس از آوردن حدیث «لایفرق بین مجتمع و لا یجمع

بین متفرق خشیه الصدقه» چنین می گوید:

برای کسی که به خدا و روز واپسین ایمان دارد حلال نیست که از پرداخت زکات خودداری ورزد، یا آن را از ملک خود خارج کند و به ملک جماعتی در آورد تا بدین سان مال خود را

پراکنده کند و در نتیجه آن مقدار از شتر و گاو و گوسفند که در دست هر فرد از آن جماعت

قرار گرفته کمتر از حدّ نصاب و از شمول زکات بیرون باشد و بدین ترتیب وجوب زکات از مال او برداشته شود. در ابطال زکات به هیچ وجه و سببی نباید حیله کرد. از عبدالله بن مسعود به مارسیده است که گفت: «کسی که از دادن زکات خودداری ورزد مسلمان نیست و هر کس زکات ندهد برای او نمازی نیست». ابوبکر نیز هنگامی که از دادن زکات به او خودداری کردند و جنگ با خودداری کنندگان را حلال و روا دید گفت: «اگر ملکی که به رسول خدا صلی الله علیه و آلهمی داده اند از من باز بدارند با آنان می جنگم». جریر نیز از رسول خدا صلی الله علیه و آله روایت می کند که فرمود: «لیصدر المصدق عنکم حین یصدر و هو راض».(۱)

وقتی این پیشوای بزرگ حیله را در زکات حرام اعلام می کند، در حرمت حیله هایی که مقاصد شرع را نقض و باطل می کند و با فلسفه تشریع ناسازگاری دارد تفاوتی میان باب زکات

با دیگر ابواب نیست.

ابویوسف برجسته ترین شاگرد ابوحنیفه به طور مطلق بود و در گسترش مذهب حنفی چندان افتخاراتی را از آن خود کرده که نزد عالمان این مذهب روشن و شناخته شده است.

۵ – حافظ ابن حجر عسقلانی که از پیشوایان مذهب شافعی است در فتح الباری چنین می گوید:

شافعی بر مکروه بودن حیله برای از میان بردن حقوق دیگران تصریح کرده است. برخی از پیروان او گفته اند مقصود وی از کراهت، کراهت تنزیه است، اما بسیاری از محققان پیرو این

۱- آن که زکات می دهد باید در حالی شما را بدرود گوید و برود که خشنود است. ر.ک.: ابویوسف، کتاب الخراج، مطبعه السلفیه، ص ۸۰.

مـذهب هماننـد غزالی گفته اند: مقصود او کراهت تحریم است و شـخص با انجام حیله گناه می کند. دلیل این حقیقت فرموده آن حضـرت صـلی الله علیه و آله است که «و انمـا لکل امرئ مانوی». بنابر این هر کس به عقـد بیع قصـد ربا کنـد در ربا افتاده است و صورت بیع او را از این گناه نمی رهاند، و هر که به عقد نکاح قصد تحلیل کند محلّل است و مشمول لعنتی که در باره محلل آمده، و صورت نکاح او را از این حکم نمی رهاند.

هر چیزی که هـدف از آن حرام کردن چیزی که خداونـد حلال کرده و یـا حلال کردن چیزی که خداونـد حرام کرده است باشـد گنـاه است و در حصول گناه هیـچ تفاوتی نیست که برای انجام فعل حرام از چیزی بهره جسـته شود که برای همان حرام نهاده شده و یا از چیزی

به عنوان حیله بهره جسته شود که برای غیر حرام وضع شده اما شخص آن را ذریعه ای برای

رسیدن به حرام قرار می دهد.

به اسـتناد آنچه گـذشت، وقتی حیله هـایی که بـازیچه ساختن احکام دین را در پی می آورد از دیـدگاه این دو پیشوای بزرگ فقهی، ابوحنیفه و شافعی حرام باشد، هرگز درست نیست حکم به جواز حیله به آنان نسـبت داده شود، هر چند به استناد آن که برای ما آنچه ظاهر است معتبر است و آنچه باطن است به خدا واگذاشته می شود و تا جایی که ممکن است باید فعل مؤ‌ن را

حمل بر صـحت کرد، به نافذ بودن کار حیله ورز و بی اثر نبودن آن در بسیاری یا در اکثر مسایل حکم کرده باشند؛ چه، حکم به حلال بودن کـاری، یـک چیز است و حکم به اثر داشـتن و نافـذ بودن آن کار چیزی دیگر؛ و نه از نافـذ بودن و اثر داشـتن حلیت لازم می آیـد و نه از حرمت و گنـاه در یـک عقـد، باطـل بودن و بی اثر بودن آن در ظـاهر حکم؛ برای نمونه، حنفیه و شافعیه

عقود را در احکام دنیوی آنها بنابر ظاهر جایز می دانند و در عین حال می گویند: هر کس به حیله روی آورد و مکر و نیرنگ ورزد نزد خداوند مرتکب گناهی بزرگ شده است.

بنابر این آنچه جایز است به ابوحنیفه و شافعی و یا به دیگران نسبت داده شود چیزهایی

است که به حلیت و عدم حرمت آنها نظر داده اند. این در حالی است که بسیاری چون در کتب

پیشوایان می نگرند «جواز به معنای حلیت» را با «جواز به معنای نافذ بودن و اثر داشـتن» اشتباه می گیرند و این دو را درهم می آمیزند و بر همین اساس چیزی را به پیشوایان نسبت می دهند

که نظر آنان نبوده است.

البته در اینجـا آنچه از دیـدگاه مـا شایسـته و پسـندیده است حکم به بطلان کارهای بهره جوینـدگان از حیله در احکام دنیوی است، مشروط بر آن که قرینه ای آشکار چون لفظ،

عرف خاص، عرف عام و همانند آن بر این که حیله ای در کار بوده و قصد حیله بوده است و

ص:۳۵۴

جود داشته باشد. این براساس مبنایی است که مالك و احمد و بیشتر پیشوایان فقه و حدیث بدان گرویده اند، و همین نیز چیزی است که ادله آن را اقتضا می کند و تقریباً احتمال غیر آن وجود ندارد.

با این همه نباید از یاد برد که ممکن است مجتهدان در باره برخی از صورتهای حیله دیدگاههایی متفاوت داشته باشند و از همین روی برخی بر این اساس که فلان صورت از حیله را نقض کننده مقاصد شریعت می بینند به تحریم آن حکم کنند و برخی دیگر آن را در

تناقض با مقاصد شرع نبینند و به جواز آن حکم کنند، هر یك بر حسب ظهوری که در ادله یافته اند و آنچه برترش دیده اند، گرچه همه - به استناد نصوص پیش گفته - در این قاعده کلی اتفاق نظر دارند که حیله هایی که مقاصد شرع را نقض می کند محکوم به حرمتی شدید است.

سه : بسیاری از آنچه از پیشوایان نقل می کنند دارای هیچ حقیقتی نیست و شمار فراوانی از مسایل هست که پیروان یك پیشوای فقهی براساس قواعد و مبانی اصولی و فقهی او از مذهبش استنباط و به عنوان حکم آن مذهب معرفی می کنند، با این که اگر آن پیشوا می دانست

مبنا و فتوای او به چنین حیله هایی می انجامد که دین و احکام دینی را بازیچه هوسها و

خواسته های نفسانی قرار می دهد، هرگز بدان پایبند نمی شد و به هر روی، حاضر آن چیزی را می بیند که غایب نمی بیند.

افزون بر این، لازمه یك فتوا یا مبنا فتوا نیست، گرچه که لازمه نصوص شرعی حق است و براساس آن می توان حکم کرد؛ چرا که لوازم بر شارع پنهان نیست و در حق او تناقض نیز ممکن نیست و بر همین اساس لازمه گفته اش حق است. اما در مورد غیر شارع هیچ ممتنع نیست که چیزی را بگوید و لوازم گفته اش بر او پوشیده و پنهان باشد، به گونه ای که اگر لازمه سخن خویش را می دانست آن سخن را نمی گفت. بنابر این، به لازمه فتوا یا مبنای یك فقیه

نمی توان مبنایا فتوای او گفت و بدین استناد چیزی را به او نسبت داد که نگفته است.

چنین است که می گوییم: هر کس جایگاه بلند پیشوایان فقهی در فقاهت و پرهیزکاری و انصاف را بداند در خواهد یافت که اگر آنچه در حرمت و نکوهش حیله از پیامبر صلی الله علیه و آله و اصحاب او آمده است به آنان می رسید راهی جز آن نمی داشتند که به حرمت آن حکم قطعی کنند. همچنین اگر آثار بد و مفسده های فراوان حیله را می دیدند راهی جز آن نمی داشتند که بسختی با آن برخورد کنند، آن سان که بسیاری از سلف با آن که اندکی از این مفسده ها را

دیدند چنان کردند.

ما از پیروان پیشوایان فقهی که به تفریع حیله ها و استنباط آنها روی آورده اند چنین انتظار

داشتیم که همان راه پیشوایان خویش را در پیش گیرند، اما چنین نکردند و در عصرهای اخیر به اختراع حیله های گوناگون و تفریع آنها بر قواعد و اصول پرداختند و این حیله ها را به همه ابواب فقه در آمیختند، حتی به ابوابی چون نماز، روزه، زکات، حج، عدّه، استبراء، حدود،

بیوع، سوگند و نذر، ارث و جز آن. آنها در این تفریع و استنباط حتی به آنچه مقتضای ضوابط

و اصولی بود که پیشوایانشان ترسیم کرده بودند و آنان خود از ایشان نقل می کردند، بسنده

نداشتند و از این نیز فراتر رفتند، با این که اگر نگاهی راستین به این تفریعها و استنباطها بیفکنیم و با همان قواعدی را که از پیشوایان خویش نقل کرده اند محک زنیم و بر اصول تدون یافته

مذهبشان منطبق سازیم، خواهیم دید که همه بی اساس و بنیان همه بر باد است. بنابر این

شایسته نیست جواز این حیله ها از این پیشوایان هدایتگر نقل شود؛ چه، این حیله ها - آن سان که گفتیم - در کتب آنان نیست، و حداکثر می توان گفت از قاعده ای از قواعد آنان استنباط

می شده است، در حالی که چه بسا قاعده ای که اگر صاحبش لازمه و نتیجه آن را می دانست

اصل آن را نمی پذیرفت. پس لازمه مراعات حق این پیشوایان آن است که چنین حیله هایی به

واسطه زشتی بسیاری که دارند از آنان نقل نشود. از همین روی احمد بن حنبل خوش نمی داشت از کوفیان و مدنیان و مکّیان مسایلی چون حلال بودن نبیذ، ربای فضل، متعه، و

نزدیکی با زنان از پشت را که به حکم ادله فراوان در این نظر اشتباه کرده بودند برای کسانی نقل کند که بیم آن می رفت در این مسایل از آنان تقلید کنند، یا به واسطه آنها بر این پیشوایان خرده گیرند. علامه ابن قیم جوزی در اعلام الموقعین به تبع استاد خود ابن تیمیه در اقامه دلایل، پیروان متأخر پیشوایان فقهی را بر این نکوهیده که راههای حیله را گشوده اند و به همان که از پیشوایشان بصراحت نقل شده بسنده نکرده و از آن فراتر رفته اند. او می گوید:

پسینیان حیله هایی که قول به جواز آنها از هیچ یک از پیشوایان فقه صحیح نیست بر ساخته اند و به این پیشوایان نسبت داده اند، با آن که در این نسبت دادن در اشتباهند، و فردا در پیشگاه خداوند در برابر آن پیشوایان پاسخگو خواهند بود.

هر کس سیره شافعی و فضل و جایگاه دینی او را بداند در خواهد یافت که او نه به انجام

حیله معروف بود، نه کسی را بدان رهنمون می شد، و نه مسلمانی را به آن توصیه می کرد.

بیشتر حیله هایی که پسینیان ذکر کرده و به پیشوایان خود نسبت داده اند، از کرده های خود آنان است که از علمای مشرق گرفته اند و به مذهب پیشوایان خویش در آورده اند.

گرچه شافعی عقود را بر ظاهرشان جاری می ساخت و به قصـد و نیت طرف عقد نمی نگریست، اما بسـیار از او دور است و او بسیار از این پیراسته تر است که مردم را به دروغ

ص:۳۵۶

و نیرنگ و فریب و حیله و به آنچه هیچ حقیقتی ندارد و روشن است که باطنش خلاف ظاهر آن است فرمان دهد. به عالمان و دینداران کمتر از شافعی هم گمان این نمی رود که چنین

فرمان داده یا چنین چیزی را مباح دانسته باشند.

دلیل آنچه می گوییم این است که تفاوت میان آن که شخص در عقد قصد و نیت را معتبر نداند و عقد را بر ظاهرش جاری کند، و میان آن که عقدی را جایز بداند که معلوم است بر

مکر و نیرنگ بنا شده و باطنش بر خلاف ظاهر آن است بسیار روشن است؛ چه، به خداوند سوگند نه امام شافعی چنین عقدی را جایز شمرده ونه کسی دیگر از پیشوایان فقه. هر کس هم چنین چیزی را به آنان نسبت داده در نزد خداوند پاسخگوی آنان خواهند بود؛ آنچه را

پیشوایان فقه جایز دانسته اند همانند آن است که قاضی احکام و قضاوت خود را بر ظاهر عدالت گواهان مبتنی و جاری می کند، گرچه در واقع آنان دروغگو باشند، اما آنچه معتقدان به جواز حیله جایز دانسته اند همانند آن است که قاضی ای از همان آغاز بداند گواهان دروغگویند و آنچه می گویند هیچ حقیقتی ندارد و در عین حال به استناد ظاهر عدالت آنان

حکم و قضاوت کند.

در مسأله بیع عینه نیز آنچه شافعی جایز دانسته تنها این است که خریدار کالایی را که

خریده دوباره به فروشنده بفروشد، اما مبتنی بر ظاهر عقود مسلمان و سالم بودن این عقود از مکر و حیله، ولی اگر به شافعی گفته می شد طرفهای عقد بر [قرض دادن]هزار دینار به هزار و دویست دینار توافق و تبانی کرده اند و بر این اساس معامله ای کرده اند و کالایی را که در میان آمده وسیله حلال کردن ربا قرار داده اند هرگز این بیع را جایز نمی دانست و بشدت آن را محکوم می کرد. پیشوایان پیرو فقه شافعی با هر که فتوا به حیله را از شافعی نقل می کرد

مخالفت می ورزیدند.

ابن قیم و شیخش در باره حیله ماجرایی را ذکر می کنند که در آن آمده است: ابوبکر آجری از ابوعبیدالله زبیری، که یکی از پیشوایان برجسته و از قدمای اصحاب شافعی است، درباره

حیله خلع که به شافعی نسبت داده می شود پرسید گفت: مردی سوگند می خورد که اگر فلان کار را بکند زنش سه طلاقه است. سپس علاقه مند می شود که آن کار را انجام دهد. ابوبکر به ابوعبدالله گفت: در این مسأله پیروان شافعی چنین فتوا می دهند که به طلاق خلع از آن زن جدا شود، سپس آن کاری را که می خواهد انجام دهد [و آنگاه دوباره زن را به همسری خویش در آورد]. زبیری در پاسخ گفت: من چیزی در گفته های شافعی سراغ ندارم، و به من نیز نرسیده است که وی در این باره نظری معروف و شناخته شده دارد، و کسانی را که چنین

سخنی از او نقل می کنند جز بر سازندگان و نسبت دهندگان [چنین سخنی به او] نمی بینم. ابن

قیم در ادامه می افزاید:

زبیری یکی از پیشوایان بزرگ در مذهب شافعی است، و اگر این سخن اوست، و اگر او چنین شافعی را از حیله خلع برای گریز از شکستن سوگند پیراسته می داند، در باره حیله های

صریح ربا، حیله های تحلیل، حیله های اسقاط زکات و حقوق و دیگر حقوق حرام چه می توان گمان داشت؟

اینک با این سه وجه که گفتیم بنیان شبهه ای که به میان آورده بودند از پایه فرو می ریزد.

ص:۳۵۸

فصل هفتم: چند شبهه و پاسخ به آنها

ممکن است کسی بگوید: ادله حرمت و بطلان حیله با ادله ای که از جواز آن حکایت می کند در تعارض است و بنابر این نمی توان حیله را حرام دانست، تا چه رسد به آن که به

قطعی بودن حرمت آن در شرع حکم شود.

ما استوارترین و آشکارترین دلایلی را که در مقام طرح این شبهه می تواند به میان آورده

شود ذکر می کنیم و پاسخ هر یک را نیز می دهیم:

یک : پیامبر خدا ایوب علیه السلامبه واسطه سببی که چنین اقتضا می کرد سوگند یاد کرد که همسر خویش را صد تازیانه زند. سپس خداوند به او اجازه داد به کمک حیله ای از این سوگند بیرون

آید، و آن این که یک دسته بردارد که در آن یکصد چوب باشد و آنگاه با همین دسته یک ضربه بر او بنوازد، چونان که در قرآن کریم فرمود: «وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثاً فَاضْرِبْ بِهِ وَ لا تَحْنَثْ(1)» و این در حالی است که آن حضرت در ظاهر امر می بایست یکصد ضربه جدای از هم تازیانه می زد. اینک ما نیز در شریعت خود همین حیله را می پذیریم و روا می دانیم و دیگر حیله ها را نیز بر آن قیاس می کنیم.

عالمان در ردّ این شبهه پاسخهایی داده اند که از آن جمله است:

۱ - آنچه به موجب این سوگند و به حکم لغت بر ایوب علیه السلام لازم شده «زدن» است و این تفاوتی نمی کند که پراکنده باشد یا یک جا. بنابر این تفسیر، این فتوا چیزی است که لفظ آن را

۱- ص/ ۴۴ : دسته ای از چوبهای باریک در دست گیر و با آن بزن و سوگند خود مشکن.

به هنگام اطلاق اقتضا کرده است، نه آن که یک حیله باشد؛ زیرا حیله چیزی است که لفظ را از

مقضای خود به هنگام اطلاق، به چیزی دیگر بر گرداند.

۲ – آنچه به موجب این سوگند و به حکم لغت بر ایوب علیه السلام لازم آمده، زدن پراکنده است، نه یک جا، اما استدلال کردن به آنچه مخالف شریعت ماست درست نیست؛ زیرا شریعت قبل از ما تنها در صورتی برای ما حجت است که در شریعت خود ما چیزی بر خلاف آن نیامده باشد. این در حالی است که از دیگر سوی بنابر آنچه معروف است، در شریعت ما سوگند و مقتضای آن یا بر لغت، یا بر عرف و یا بر قصد خود شخص حمل و براساس آن تفسیر می شود، و در اینجا هر یک از این سه معیار را که بگیریم مقتضای سوگند، زدن ضربه ها به

صورت متفرق است نه در قالب یک مجموعه.

۳ – در داستان ایوب علیه السلام علتی وجود دارد که زدن تازیانه را یک جا جایز می کند، هر چند مقتضای لفظ در هنگام اطلاق چنین چیزی نیست. آن علت که گفتیم این است که همسر ایوب به سبب علاقه مندی فراوان به سلامتی شوهرش و بهبود یافتن بیماری وی با آنچه در

توان داشت در پی دارویی برای او بود. در این میان شیطان به صورت مردی ناشناس در برابر

او آشکار شد و وی را به گونه ای از شرک یا گناه که وی به شرک و گناه بودنش پی نبرد راهنمایی کرد تا ایوب را به انجام آن توصیه کند و در نتیجه بیماری اش بر طرف شود. آن زن این را به ایوب اطلاع داد و ایوب گفت: آن شیطان بوده است. سپس سوگند یاد کرد که اگر

خداوند او را شفا دهد همسر خویش را صد تازیانه زند. پس از آن که خداوند او را شفا بخشید به وی فرمان داد دسته ای از چوبهای نازک که صد رشته چوب داشته باشد بر گیرد و

آن را یک ضربه بر بدن او بنوازد؛ چرا که او در آنچه کرده بود معذور بود و جز نیکی کردن

نخواسته بود. افزون بر این در شریعت آنان کفاره وجود نداشت؛ چه اگر کفاره وجود داشت از تازیانه به کفاره عدول می شد و نیازی به تازیانه زدن آن زن نبود. در شریعت آنان سوگند

موجب اجرای حد بود، درست بمانند حدود در شریعت ما. از دیگر سوی در شریعت ما نیز ثابت شده است که اگر فرد محکوم به اجرای حد بر او عذری داشته باشد در اجرای حدش تخفیف داده می شود، بدین ترتیب که صد شاخه نازک یا همانند آن برگرفته و همه به یک ضربه بر بدن او نواخته می شود؛ احمد و نیز دیگران از ابوامامه بن سهل، از سعید بن سعد بن عباده روایت کرده اند که گفت: در کوی ما مردکی ضعیف و ناقص دست بود که در میان محله

از بدی باز نمی ایستاد تا این که وی را بر روی کنیزی از کنیزانشان دیدند که به بدکارگی با او مشغول است. راوی می گوید:

سعد بن عباده این ماجرا را با رسول خدا صلی الله علیه و آله در میان نهاد. از

ص:۳۶۰

آنجا که آن مرد مسلمان بود رسول خدا صلی الله علیه و آلهفرمود: او را تازیانه بزنید. گفتند: ای رسول خدا صلی الله علیه و آله او ضعیفتر از آن است که می پندارید؛ اگر او را صد تازیانه زنیم می میرد. فرمود: «خذوا له عثکالاً ـ فیه مأه شمراخ ثم اضربوه به ضربه واحده»(۱) و آنان نیز این کار را کردند.

چونان که گفتیم همسر ایوب برای کرده خود عذر داشت؛ او نمی دانست کسی که با او سخن گفته شیطان بوده است و از سویی دیگر تنها قصد نیکی کردن به شوهر خود داشت و سزاوار چنان کیفری نبود. از همین روی ایوب پیامبر چنین فتوا داد که با او چنان برخورد کنند که با معذور برخورد می شود. در کنار همه اینها، آن زن با ایوب مدارای بسیاری کرده بود، در بیماری او شکیبایی ورزیده، به او نیکی کرده و نزد خداوند کرامتی یافته بود و از آن سوی از تحمل صد ضربه تازیانه مستقل ناتوان بود. این همه اقتضا کرد که خداوند متعال برای ایوب

وفا کردن به سوگند را - که در پی خشم خدایی او صورت پذیرفته بود - در کنار مدارا کردن با زنی نیکو کار و معذور که استحقاق چنان کیفری هم نداشت میسّر سازد، به گونه ای که مقصود

از زدن یعنی همان آزردن برای او حاصل آید و در کنار آن با یکبار زدن با یک دسته تازیانه، بر همسر خویش آسان نیز گرفته باشد، این از آثار رحمت الهی است.

بدین سان روشن شد که چگونه در داستان ایوب دلیل قرآنی با دلیل سنت درباره ضعیفی که زنا کرده بود هماهنگی دارد و از این دو مورد که هر یک مورد نص خاص هستند نمی توان

حکم را به سایر موارد سرایت داد.

البته در شریعت ما در ابواب اَیمان و نذور [سوگند، عهد، نذر] به راه گریزی همانند آنچه در این داستان ایوب بدان فتوا داده بود نیازی نیست، هر چند کسی که سوگند بر اجرای حدّی

بر او یاد شده معذور و بیگناه و یا ضعیف و از تحمل تازیانه ناتوان باشد؛ چرا که در شریعت ما در این ابواب کفاره تشریع شده است. این حکم [یعنی تخفیف کیفر برای ضعیف و معذور] تنها در ابواب حدود به شریعت ما نیز سریان می یابد، و آن در صورتی است که فرد محکوم به اجرای حدّ ضعیف و ناتوان باشد و نتواند تازیانه های مستقل را تحمل کند و البته امید به بهبودی او نیز نباشد، چونان که پیامبر صلی الله علیه و آله در باره آن مرد ضعیف که زنا کرده بود به اجرای حکمی با این تخفیف فرمان داد. اما اگر بهبودی شخص و از میان رفتن عذر وجود داشته باشد حدّ را تا زمان زوال عذر به تأخیر می افکنند. روایت مسلم در صحیح خود به نقل از علی

۱- خوشه خرمایی بردارید که صد شاخه داشته باشد و سپس آن را به یک ضربه بر پیکر او زنید. ر.ک. : سنن ابن ماجه، کتاب الحدود، باب ۱۸.

بن ابی طالب علیه السلام دلیل این حکم است آن جا که فرمود: یکی از کنیزان پیامبر صلی الله علیه و آله زنا کرده بود.

رسول خدا صلی الله علیه و آله مرا فرمان داد او را تازیانه زنم. من به سراغ وی رفتم و دیدم بتازگی دوران نفاس را سپری کرده است و از همین روی ترسیدم اگر او را تازیانه زنم سبب قتلش شوم. پس

مسأله را با رسول خدا صلی الله علیه و آله در میان نهادم و او فرمود: «کار شایسته ای کرده ای او را واگذار تا به حالت عادی باز گردد».(۱)

دو : ممکن است گفته شود حیله جایز است به استناد اطلاق داستان یوسف در قرآن کریم که برادرش بنیامین را به کمک یک حیله از دیگر برادران گرفت، و آن این که پیمانه را در توشه برادرش جای داد و سپس بر آنان و او بانگ بر آورد که دزدی شده است و آنگاه در پی آن که

پیمانه پادشاه در توشه او یافتند او را به استناد این که دزد است در اختیار گرفت. این یک حیله است و ما سایر حیله ها را بر همین قیاس می کنیم.

پاسخ این شبهه آن است که گفته اند این کار یوسف با همدستی و تبانی قبلی با برادرش و همچنین با رضایت او صورت پذیرفت و این در حالی است که اگر صاحب حق خود اجازه دهد اشکالی در کار پیش نمی آید. دلیل آنچه گفتیم این آیه است که «وَ لَمّا دَخَلُوا عَلی یُوسُفَ آوی اِلَیْهِ اَخاهُ قالَ اِنّی انا اَخُوکَ فلاّ تَبْتَئِسْ بِما کانُوا یَعْمَلُونَ(۲)» و این دلالت می کند که او خود برادرش را در همان آغاز شناخت و به وی توصیه کرد از آنچه برادرانش پیش از این کرده بودند اندوهگین نباشد. بنابر این عقل و ذوق سلیم روا نمی دارد و نمی پسندد که او پس از شناختن برادر خود وی را به زشت ترین تهمت، آن هم بدروغ، متهم سازد و در میان مردمان

چنین اتهامی را بر او اعلام کند. چنین کاری دربردارنده آن اندازه آزار فراوان است که از آنچه برادران یوسف با او کردند نیز فزونتر می شود و فراتر می رود. بنابراین، چگونه یوسف می تواند از سویی آزار آسانتر را از او برداشته و از سویی دیگر آزار سخت تر را به او روا داشته باشد؟یا چگونه می تواند او را در بر خود جای دهد و به نیکی گرامی بدارد و پس از آن بزرگترین اهانت را بر وی روا بشمرد؟ پس چاره ای جز آن نیست که گفته شود: او پیش از اجرای تدبیری که اندیشیده بود برادرش را از آن آگاه ساخت و برادر نیز برای این کار به او

۱- ر.ک.: اغاثه اللهفان، ص ۹۷ - ۹۹؛ اقامه الدلیل، ص ۱۵۰ - ۱۵۲؛ اعلام الموقعین، ج۳، ص ۱۸۳ - ۱۸۵.

۲- یوسف/ ۶۹ : چون بر یوسف داخل شدند، برادرش را نزد خود جای داد و گفت: من همان برادر توام. از آنچه آنان می کردند اندوهگین مباش.

اجازه داد.آنچه می تواند بر این برداشت از آیه گواهی دهد سخن کعب و دیگرانی است که گفته اند: چون یوسف به بنیامین گفت: من همان برادر توام، او گفت: پس من از تو جدا نمی شوم. یوسف پاسخ داد: تو خود می دانی که پدر و مادر به از دست دادن من چه سان اندوهگین شدند، و اگر اینک تو را نزد خویش نگه دارم اندوه آنان افزوده خواهد شد، و این

کار مرا امکان پذیر نگردد مگر پس از آن که تو را به رسوایی ای آشکار بد نام کنم و چیزی به تو نسبت دهم که زیبنده ات نیست. بنیامین اظهار داشت: برایم اهمیتی ندارد. آنچه را خود صلاح

دیده ای بکن که من از تو جدا نمی شوم. یوسف گفت: پس من این پیمانه ام را در توشه تو جای می دهم و سپس درباره تو اعلام می کنم که دزدی کرده ای تا زمینه برگرداندنت پس از آزاد

کردنت برایم فراهم باشد. او گفت: انجام بده. قرآن کریم در این باره می آورد: «پس چون بار و توشه آنان را آماده ساخت پیمانه را در توشه برادرش جای داد...(۱)» قرآن کریم بدین سان روایتی را که آوردیم در کلیت آن تأیید می کند. براساس این تفسیر آنچه یوسف با برادر

خویش کرد ظاهرش آزار بود، ولی آزاری که با اجازه آزار دیده صورت پذیرفت.

اما این که چرا بر همه برادران یوسف بانگ سرقت زده شد، با آن که سرقت نکرده بودند و

این که چرا بانگ دهنده ای به دستور یوسف اعلام کرد: «ای کاروانیان شما همه دزدید!»، در پاسخش می گوییم: این تعبیر از باب کنایه است و مقصود یوسف ازاین سخن آن بوده که آنان

وی را در خردسالی از پدرش دزدیده و با حیله و خیانتی که ورزیدند از چشم پدر دور و پنهان

کرده بودند، و این در حالی است که از آن سوی گاه خائن را به نام سارق نیز می خوانند.

همچنین می توانید پاسخ دهید آن که چنین بانگ زده، از جانب خویش و بنابر گمانی که برده چنین کاری کرده است، بی آن که یوسف به وی چنین فرمانی داده باشد، امام فخر رازی

از این پاسخ دوم دفاع کرده و گفته است:

نزدیکتر به ظاهر اوضاع این است که آنان - یعنی همان منادی و دار و دسته اش - این کار را از جانب خود انجام دادند؛ زیرا آنان چون پیمانه را جستند و نیافتند و از طرفی کسی دیگر جز آن کاروانیان نیز در آن جا نبودند این گمان در ایشان قوت یافت که همانها پیمانه را برداشته اند.(۲)

صاحب تفسیر المنار در برگزیدن همین دیدگاه از امام فخر رازی پیروی کرده است، آن جا

۱- یوسف / ۷۰.

۲- فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۱۸، ص ۱۷۹.

که گوید:

در عبارت یا در سیاق آیه ها چیزی دال بر این وجود ندارد که او – یعنی همان منادی – چنان

سخنی را به فرمان یوسف گفته است تا گفته شود که چگونه یوسف کسی را به دروغ گفتن فرمان داده، و آنگاه نیاز به تأویلی برای آن پیدا شود، آن سان که برخی از مفسران به تکلف چنین تأویلی ساخته اند.

نگارنده بر این عقیده است که این دو نظر ظهوری ندارد و آنچه ظاهر و پذیرفتنی است همان تفسیر نخست می باشد؛ زیرا هرگز چنین نبوده است که آن منادی با آگاهی از جایگاه و منزلت کاروانیان نزد عزیز مصر و با اطلاع از این که او و آنان را در بر خویش فرود آورده و در هر بار که آمده اند آنان را بیش از همه دیگر هیئتهایی که بر او وارد می شدند گرامی داشته است، آنان را مخاطب این سخن قرار دهد که «ای کاروانیان! شما همه دزدید» مگر آن که این کار با اجازه و به فرمان خود یوسف صورت پذیرفته باشد، اگر او از طرف خود دست به چنین کاری زده بود با آنان با نرمی بیشتری بر خورد می کرد و لحن ملایمتری در سخن گفتن با ایشان در پیش می گرفت، و آنان را صریحا دزد نمی خواند و به چنین عنوانی بر آنان بانگ نمی زد. افزون بر این حذف مفعول در عبارت «اِنَّكُمْ لَسارِقُونَ» و ذکر آن در عبارت «نَفْقِدُ صُواعَ الْمَلِكِ» خود دلیلی دیگر بر آن است که مقصود از این که «شما دزدید» کنایه به دزدیدن یوسف بوده است.

برای کسی جز یوسف چنین کنایه ای بلیغ و استوار امکان پذیر نیست؛ چه، اوست که می داند

آنان با او و با پدرش چه کردند و بر اساس این دانسته سخن می گوید.

بدین سان روشن شد که چگونه پاسخ نخست گزیده است و پاسخ دوم سست و ضعیف.

اما این که جدایی افکندن میان یعقوب و بنیامین از سوی یوسف اندوه پدر را افزونتر می کرد [و قاعدتاً نمی بایست چنین کاری از سوی یوسف صورت پذیرد، در پاسخ می گوییم:] این کار یا به وحی الهی بوده تا بدین ترتیب نعمت خداوند بر یعقوب و خاندانش تمام و کامل

شود، و یا به اجتهاد خود او بوده تا بدین شیوه برادر و پدرش را در کنار خود گردهم آورد. این گرچه در گامهای نخست در بردارنده آزار پدر و برادرانش بود، اما مصلحتی که بر آن مترتب

می شد بیشتر بود و از همین روی وی کار را برای رسیدن به آن مصلحت بالاتر انجام داد.

از آنچه گذشت دانسته می شود حیله ای که یوسف در ستاندن برادرش بنیامین از دیگر برادران در پیش گرفت هم از نظر وسیله و هم از نظر هدف و مقصود پسندیده بود؛ چه آنچه

وی بدان حیله خود را انجام داد یا کاری مباح بود و یا طاعت و آنچه هم که برای رسیدن به آن، حیله به کاربست طاعت خداوند بود. با این تفسیر، آیه دلیلی است بر جواز هر حیله ای که بر

این شیوه انجام پذیرد و دربردارنده به بازی گرفتن شریعت و احکام شرع نباشد، نه آن که بگوییم دلیلی است برجواز هر حیله به طور مطلق، هر چند پایه های دین را از بین ببرد و

حقوق الهی و حقوق مردمان را پایمال کند.

سه : ممکن است گمان شود اطلاق حدیث شیخین از ابوسعید خدری و ابوهریره دلیلی بر جواز مطلق حیله است، آنجا که نقل کردند رسول خدا صلی الله علیه و آله مردی را بر خیبر گماشت، و او برای پیامبر صلی الله علیه و آلهخرمای جنیب آورد. رسول خدا صلی الله علیه و آله از او پرسید، آیا همه خرمای خیبر چنین است؟ گفت: ای رسول خدا، به خداوند سوگند، نه، ما یک صاع از این خرما [خرمای جنیب] به دو صاع از آن خرما [خرمای خیبر] و دوصاع از این خرما به سه صاع از آن خرما [خرمای خیبر] و دو صاع از این خرما به سه صاع از آن خرما می ستانیم. رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: چنین

نکن. همه خرماها را به درهم بفروش و سپس به درهم خرمای جنیب بخر». راوی می گوید: پیامبر درباره میزان نیز چنین فرموده در روایت مسلم است که «وکذلک فی المیزان». در این

حدیث پیامبر به آن شخص فرمان داد خرما را به درهم بفروشد و سپس با درهم خرمایی بهتر

بخرد. آن حضرت در این فرمان تفاوتی نگذاشت میان آن که خرید از مشتری نخست باشد یا از کسی دیگر. بنابر این، حدیث به عموم خود این صورت را شامل می شود؛ چه، اگر خرید از

خود مشتری این حرام بود از این کار نهی می کرد. از همین جاست که به [اطلاق یا عموم] حدیث بر جواز بیع عینه و دیگر عقودی که ظاهر آنها بیع و باطن آنها رباست استدلال و استناد

می شود.

در پاسخ این شبهه می گوییم: استدلال به این حدیث بر جواز بیع عینه و دیگر حیله های ربوی همانند آن هم از نظر لفظ نادرست است و هم از نظر معنا:

الف – این که از نظر معنا نادرست است، از آن روی که، اگر حیله ورزیدن برای مباح کردن ربا جایز بود تحریم ربا هیچ اثری جز طول دادن زمان کار و ضایع کردن وقت و خستگی دادن

بی فایده به خویش در پی نداشت؛ چه، در هر جا که شخص بخواهد گونه ای از گونه های ربا

را که خداوند بر او حرام کرده است برای خود حلال کند تنها قدری زمان می خواهد که با

دسترس ترین حیله به هدف خود برسد؛ برای نمونه، شخص در ربای فضل (ربای معاملی) در هر مال ربوی می تواند به طرف خود بگوید: این مال را به فلان مبلغ به تو فروختم – و هر

مبلغی که می خواهد ذکر کند - و سپس بگوید: این مال را (مقصود مالی از همان جنس) از تو

به فلان مبلغ خریدم - و همان مبلغ نخست را ذکر کند -. در ربای نسیه می تواند مثلاً به طرف بگوید: این کالا را به هزار دینار به تو فروختم که بهایش را پس از یک سال بدهی، و سپس به

ص:۳۶۵

همو بگوید: این کالا را از تو به پانصد دینار نقد خریدم؛ و در ربای قرض هم می تواند برای

مثال هزار دینار به طرف خود قرض بدهد و آنگاه طرفی که قرض گرفته نوعی معامله محاباتی

با او صورت دهد یا تبرعاً چیزی به وی ببخشد که سود مورد نظر وام دهنده در مقابل وامی که داده است تأمین شود. به همین ترتیب در هر یک از ابواب فقهی کسی که به حیله روی می آورد می تواند از ساده ترین راه آنچه را شارع در کتاب خویش و برزبان پیامبر خود استوار

ساخته نقض کند و سپس این را هم به شریعت خداوندی که احکم الحاکمین است نسبت دهد؛ «سُبْحانَكَ هذا بُهْتانٌ عَظيمٌ».(۱)

ب – اما بطلان استدلال به حدیث بر جواز بیع عینه و دیگر حیله های ربوی هم معنای آن، از نظر لفظی از این جهت است که پیامبر صلی الله علیه و آله آن شخص را به فروش مطلق و خریدی مطلق فرمان داد و فرمود: «همه را به درهم بفروش و سپس به درهم خرمای جنیب بخر». این در حالی است که مطلق در لسان شارع تنها بر صورتهایی صدق می کند که آنها را حلال کرده، نه

بر صورتهایی که آنها را حرام کرده است. از دیگر سوی بیع عینه و همانند آن از چیزهایی است که شارع هم آن را به ادله عامی که از حرمت حیله حکایت دارد حرام کرده است و هم به ادله

خاصی که به حرمت خصوص بیع عینه و همانند آن نظر دارد. بنابر این اگر بیع یا شراء، مطلق

در لسان شارع آمده است نمی توان آنها را بر این بیعهای حرام صادق دانست و این گونه بیعها

را مصداقی از آن مطلق شمرد.

با این بیان پاسخ این سخن اشکال کننده نیز روشن می شود که گفت: «اگر خریدن از مشتری حرام بود از این کار نهی می کرد»؛ چه، بنابر آنچه بیان داشتیم عملاً از این کار نهی شده است، اما در جایی دیگر که مناسبتش بوده است، و روشن است که هر گفته ای را مناسبتی است. تنها مقصود پیامبر در این حدیث که در صدد بیانش بوده روشن ساختن شیوه مشروعی است که با آن می توان با خرمای بد خرمای خوب خرید، نه آن که مقصودش بیان صورتهای جایز و یا حرام بیع باشد. بنابر این بر خلاف آنچه اشکال کننده می پندارد، در این جا هیچ معنا ندارد که به این حدیث برای اثبات حلیت یا حرمت نوع معینی از بیع استدلال شود. این نیست

مگر مانند آن که کسی برای اثبات حلیت نوعی از گوشتهای حرام مانند گوشت درندگان یا چنگال داران و یا برای اثبات حلیت نوعی از نوشیدنیهای حرام به آیه «كُلُوا وَ اشْرَبُوا وَ

۱- نور/ ۱۶ : خدایا تو خود منزهی! این تهمتی بزرگ است.

لاتُسْرِفُوا»(۱) اسـتدلال كنـد، بـدين دعوا كه در اين آيه امر به خوردن و آشاميـدن، مطلق و بـدون هرگونه تفصـيل آمده است. همچنين اين كـار به سـان آن است كه كسـى براى اثبات صـحت متعه يا تحليل، يا ازدواج با محارم و يا همشوى آوردن زن بر سر عمه و خـاله اش به آيه «وَاَنْكِحُوا الْأَيـامى مِنْكُمْ وَ الصّالِحينَ مِنْ عِبادِكُمْ وَ اِمائِكُمْ»(۲) اسـتدلال كند، به اين دعوا كه در اين آيه امر به ازدواج مطلق و بدون هيچ تفصيلى آمده است. چنين استدلالى يك مغالطه آشكار است كه احكام شرع را درهم مى ريزد و اركان و پايه هاى آن را فرو مى پاشد.

بدين سان ثابت شد كه اين حديث به هيچ وجه نمى تواند حيله هاى ربوى را در بر گيرد.

بلكه مى گوييم: از دو جهت دلالت حديث بر حرمت حيله هاى ربوى آشكارتر و پذيرفتنى تر است تا دلالتش بر حلّيت آنها:

يكى آن كه پيامبر اكرم صـلى الله عليه و آله آن مرد را بازداشت از اين كه يك صاع خرماى جنيب را كه خرماى خوبى بود با دو صاع خرماى جمع مبادله كنـد، مباد از اين رهگـذر در ربا افتـد. بنابر اين، اگر چنان كه اشـكال كننـده مى پنـدارد اين حيله براى آن مرد جايز بود كه با خريدار بر مبادله يك صاع خرماى خوب به دوصاع خرماى بد توافق كند و سپس راه شـرعى اش را اين قرار دهنـد كه دو صـاع خرمـاى بـد را به درهم بفروشـند و سـپس با درهم يك صاع خرماى خوب بخرنـد، در منع او از سوى پيـامبر صـلى الله عليه و آلهنسـبت به مبـادله هيـچ سودى نبود، بلكه مبـادله مسـتقيم دو صـاع خرماى مرغوب به يك صاع خرماى نامرغوب ساده تر و داراى مفسـده اى كمتر از به ميان آوردن حيله اى بود كه هيـچ نمى توانست مفسده را از ميان ببرد و براى حل اين مشكل سودى

بخشد. بلكه اساساً اين جمله صـريح آن حضرت كه فرمود: «اين كار را نكن» نهيى است كه اقتضاى منع مطلق دارد، خواه حيله اى در ميان باشـد و خواه در ميان نباشـد؛ زيرا آنچه از آن نهى شـده ناگزير مى بايست در بردارنده مفسده اى باشد كه نهى به واسطه آن صورت گرفته است.

ايـن مفسـده هم چيزى نيست كه بـا به ميـان آوردن حيله از ميـان برود، بلكه بـا آمـدن حيله بر اين مفسـده افزوده نيز مى شـود. گرچه فعلى كه در عبارت «لاتفعل» آمده، مطلق است و نسبت به

همه افرادش عموميت ندارد، اما چون نكره اى است كه در سياق نفى قرار گرفته همين موجب

مى شود كه افاده عموم كند.

ديگر آن كه پيامبر او را به بيع و شرايى مطلق امر كرد و اين تنها مفيد تصرف شرعى است

۱- اعراف/ ۳۱ : بخوريد و بياشاميد و اسراف مكنيد.

۲- نور/ ۳۴ : عزبهايتان را و غلامان و كنيزان خود را كه شايسته باشند همسر دهيد.

که آثـارش بر آن مترتب می شود و بنـابر این آن جا که مفسـده ای در میان باشـد اصـلاً مشـمول این امر مطلق نیست. از دیگر سوی مقصود شرعیی که خداوند به واسطه آن بیع را حلال و تشریع

کرده آن است که برای خریدار ملکیت نسبت به مثمن و برای فروشـنده ملکیت نسبت به ثمن حاصل شود و این یک از ثمنی که به دست آورده انتفاع برد و آن دیگر از مثمن یا همان کالایی

که به او رسیده است. این چیزی است که تنها در صورتی حاصل می شود که مشتری نفس کالا را خواسته باشد تا از آن انتفاع برد و برای فروشـنده نیز ثمن مقصود باشد. چیزی جز این به ذهن تبادر نمی کند و به فهم نمی آید. به همین سبب است که هر یـک از طرفهـای بیع در آنچه از طرف دیگر می گیرنـد دقت و مراقبتی کامـل می کننـد؛ این در ثمن و آنچه بـدان مربوط می شود

می نگرد و آن در مثمن یا همان کالایی که ستانده است تا در آن عیبی نباشد و به بهایی که

برایش پرداخته است بیرزد. بیع با این اوصاف شـرعی و عرفی چیزی نیست که بر صورت حیله صـدق کنـد. طرفهای حیله خود این را می دانند و به وجدان در می یابند، و خدای نیز

قصدشان را می داند. آنان خود می دانند که داد وسـتدشان صرفاً الفاظی است که بر زبان می آورند و دارای آن آثاری نیست که در بیع متعارف میان مردم وجود دارد. به همین دلیل

اسـت که پیش از جـاری کردن صـیغه بیـع بر قیمت یکی از دو جنس ربـوی در برابر جنس دیگر، مثلاـ یـک صـاع در برابر دو صاع، توافق می کنند و پس از آن صیغه های عقود داد و ستدی را

جـاری می سازنـد که نه به وجـدان خـویش آنهـا را دارای اثری و بهره ای می داننـد و نه به کردارشـان. بنـابر این چگونه یک انسان عاقل روا می دارد که الفاظ شارع را بر چنین ریشخندها

و شوخیهایی حمل کند که فطرت پاک و عقل سـلیم بر تهی بودن و دور بودن آنها از روح تشریع و مبادی و مبانی آن گواهی می دهد.

بدین سان معنای حدیثی که معتقدان به جواز حیله بر اثبات ادعای خود بدان اسـتدلال کردند و می پنداشـتند دلیلی دندانشکن برای آنان است روشن می شود و معلوم می گردد که این

حدیث نیز به سان دیگر احادیث دلیلی کوبنده در برابر ادعای آنان است – و خدای را بر این

سپاس می گوییم و می ستاییم.(۱)

چهـار : یکی از شـبهه های دیگر که ممکن است برای اثبات جواز همه حیله ها به طور مطلق بـدان اسـتناد ورزنـد این است که

ثابت شده که پیامبر صلی الله علیه و آله کنایه و تعریض به کار می گرفت و آن را تقریر می کرد و سلف نیز همین شیوه را در پیش گرفتند، و این خود نوعی حیله است و

۱- اعلام الموقعین، ج ۳، ص ۱۹۴ - ۲۰۴؛ اقامه الدلیل، ص ۱۰۶ - ۱۱۴.

ما سایر گونه های حیله را بر این قیاس می کنیم.

در پاسخ این شبهه می گوییم: کنایه در همه جا و در هر مورد جایز نیست، بلکه گونه ای جایز و گونه ای غیر جایز دارد. ملاک این مسأله هم از قرار زیر است:

۱- آنچه بیانش واجب باشد تعریض و کنایه در آن حرام است؛ چرا که کتمان و تدلیس به شمار می رود. اقرار به حقوق دیگران، تعریض در سوگندهای واجب، گواهیهای الزام آور، تمامی عقود، اوصاف معقود علیه، فتوا، نقل حدیث، قضاوت و همانند آن در این باب جای می گیرند.

۲ - آنچه بیانش حرام باشد کنایه و تعریض در آن جایز و بلکه واجب است، همانند کنایه گفتن و توریه کردن در برابر ستمگری که نشان مظلومی را می جوید و می خواهد او را بکشد.

۳ - آنچه بیانش جایز و کتمانش نیز جایز باشد، تعریض و کنایه در آن به حسب آثاری که

بر آن مترتب می شود می تواند مستحب و یا مکروه [و یا اساساً مباح] باشد.

اکنون که این ملاک روشن شد به دست می آید که میان حیله هایی که مقاصد شارع را نقض می کند با کنایه های جایز تفاوتی بسیار است، هم از نظر وسیله و هم از نظر هدف:

الف - تفاوت از نظر وسیله به آن است که شخصی که به کنایه سخن می گوید حق می گوید و آنچه بر زبان آورده، میان خود او و خداوند راست است، بویژه هنگامی که از لفظ چیزی

خلاف ظاهر آن اراده نکند، و عدم ظهور معنا به ضعف فهم شنونده و کاستی او در شناخت دلالت الفاظ برگردد.کنایه های پیامبر صلی الله علیه و آله همه از این نوع است، همانند آن که به طلیعه داران مشرکان می فرمود: «نحن من ماء»(۱)، یا به کسی که آمد تا او را بر مرکب نشاند فرمود: «انا حاملوك علی ولدالناقه»(۲)، و یا به زنی که کهنسال بود فرمود: «لایدخل الجنه عجوز»(۳). کنایه های سلف صالح نیز از این نوع بود.

اکنون می گوییم: با این فرض که گوینده کنایه از لفظ چیزی را اراده می کند که لفظ آن را می پذیرد یا اقتضا می کند و در برابر کسی که از حیله بهره می جوید از گفته خود چیزی را قصد می کند که نه لفظ آن را می پذیرد و نه آن را اقتضا می کند چگونه می توان یکی را بر دیگری

قیاس کرد؟

ب - اما تفاوت میان کنایه های جایز و حیله های حرام از نظر هدف در این است که مقصود

۱- ما از آبیم.

۲- ما تو را بر بچه شتر می نشانیم.

۳- هیچ پیر زنی به بهشت در نمی آید.

از کنایه های مشروع انجام واجب یا مستحب یا مباح است و بنابر این نمی توان کنایه های حیله

را که در پی آورنده اسقاط واجب و یا مباح کردن حرام شرعی است بر آن قیاس کرد.

اکنون که تفاوت میان حیله و کنایه هم از نظر وسیله و هم از نظر هدف تبیین گردید و روشن شد که میان این دو تباین کامل است، قیاس آنها بر همدیگر و ملحق دانستن حیله به

کنایه درست نیست و البته خداوند خود به حقیقت همه امور آگاه است.(۱)

پنج : شاید گمان شود یکی از دلایل حلال بودن حیله آن است که حیله راهی است مشروع برای حلال کردن آنچه حرام بوده است، و این کار در شرع جایز است، همانند بیع که

راهی است برای حلال شدن انتفاع از مبیع، و همانند ازدواج که راهی است برای حلال شدن

همبستری با زنی که پیشتر حرام بوده است. همه عقود مشروع از این نوعند و همه راههایی

هستند به حلال کردن آنچه پیش از آن حرام بوده اند و این، امری است جایز. تنها مانع در این میان آن است که شخص حرامی را به طریق غیر مشروع حلال کند، در حالی که ما آنچه را حرام است به طریق مشروع حلال می کنیم.

پاسخ می دهیم: این سخن همانند قیاس کسانی است که گفتند: بیع همانند رباست و خداوند بیع را حلال و ربا را حرام کرده است(۲)؛ چه، عقودی که خداوند تشریع کرده احکام خاص خود را در پی می آورند، ولی مشروط به آن که از آنها همان چیزی قصد شود که برای آن تشریع شده اند و از طرقی که از آنها نهی شده است نیز صورت نپذیرفته باشند. این عقود

گرچه در لغت حیله به معنی راه و شیوه نامیده شوند، اما به طور مطلق نمی توان آنها را «حیله» خواند؛ چه حیله هایی که مورد نکوهش و لعن قرار گرفته [و موضوع بحث ماست] آن است که شخص بخواهد به کمک عقود و اسباب شرعی به مقصودی که با احکام مشروع آن عقود و اسباب در تنافی است برسد و از این رهگذر حلالی را حرام کند، و یا حرامی را حلال کند،

آنچه را خداوند واجب کرده از وجوب بیندازد، و یا آنچه را که واجب نیست واجب کند، همانند آن که بخواهد ربا را در قالب قرض و بیع صوری حلال کند، و یا زن سه طلاقه را به

وسیله تحلیل به شوهر پیشین او باز گرداند. پس، این کجا که کسی از عقدی شرعی حلال شدن آنچه را که عقد سبب حلیت آن قرارداده شده است بخواهد و آن کجا که کسی اصلاً غرضی شرعی از عقدی را نخواسته و رغبتی هم به ترتیب آثار شرعی عقد بر آن نداشته باشد

۱- اعلام الموقعین، ج۳، ص ۲۰۴ - ۲۱۰؛ اقامه الدلیل، ص ۹۵ - ۹۹.

۲- بقره/ ۲۷۵.

و در عین حال تنها در پی آن باشد که با انجام صوری عقد چیزی را که خداوند حرام ساخته و

اجازه انجام آن را نداده است حلال کند. چونان که جزئیات این سخن در فصلهای پیشین گذشت و روشن شد.

شش : ممکن است گمان شود یکی از ادله ای که بر حلیت حیله دلالت می کند آن است که قصد حیله مسأله ای باطنی و قلبی است و ما بدان امر شده ایم که آنچه را مردم آشکار می دارند

از آنان بپذیریم، و بدان مأمور نیستیم که در باطن مردمان کنکاش کنیم و در پی کشف آنچه در دل دارند برآییم. بنابر این هرگاه عقد بیع، نکاح، هبه، خلع، یا همانند آن را دیدیم باید به صحت آن بنابر ظاهر حکم کنیم و باطن امور با خداوند است.

در پاسخ می گوییم: در این جا دو مسأله جدای از هم وجود دارد:

۱ – اجرای احکام بین بنده و خدایش: مبنای این مسأله بر نیتها و مقاصدی است که شخص در دل دارد و هر کس را آن چیزی است که نیت کرده است؛ برای نمونه اگر کسی به کمک حیله ای قصد ساقط کردن زکات از خود داشته باشد نزد خداوند کیفر کسانی را می یابد که از دادن زکات خودداری می ورزند. به اقتضای ادله ای که تاکنون آوردیم سایر حقوق نیز هنگامی

که شخص آنها را به کمک حیله ای باطل کند چنین حکمی دارند. بیان چنین حکمی واجب است، و نه سکوت کردن درباره آن رواست و نه چشم پوشی کردن از آن. بنابر این، هر کس با

کمک حیله های نقض کننده مقاصد شریعت راه تخلص از امر و نهی شرع بجوید نزد خداوند نسبت به تکلیفی که دارد برائت حاصل نکرده و درست همانند کسی است که آنچه از او خواسته شده انجام نداده است. شاید هم آن کسی که امر و نهی شرع را مستقیماً و بدون توسل

به هیچ حیله ای ترک گفته است از آن که به حیله روی آورده کیفری کمتر داشته باشد.

۲ – اجرای احکام در دنیا: مبنای این مسأله بر ظاهر است نه باطن ولی وقتی به کمک قرینه ای از قراین لفظی، یا عرفی، یا حالی و یا همانند آن روشن شود که باطن مخالف ظاهر

است و آنگاه حکم را بر همان باطنی که این قراین و نشانه ها از آن حکایت کرده و آن را به منزله ظاهر آشکار ساخته است مترتب سازیم در واقع بر همان ظاهری حکم کرده ایم که بر باطن دلالت می کند، نه آن که به مجرد باطن حکم کرده باشیم؛ به عنوان نمونه هنگامی که

ببنیم دختری از اشراف زادگان محله به ازای چند درهم مهر یا چند هزار درهم که برای دختری چونان او بسیار کمتر از مهر متداول است در نزد مردی می آید که به انجام نکاحهای

تحلیل مشهور است و دین و دنیا و خلق و خلقی ندارد و او نیز پس از انجام کار خود با آن زن او را با شتاب طلاق داده و یا به خلع از او جدا شده است، و چه بسا در کنار این کارش پاداشی

ص:۳۷۱

هم به او داده اند و دل او را هم به دست آورده اند، به طور قطع حکم خواهیم کرد که آنچه

صورت پذیرفته تحلیل است نه نکاح، و هر که در این تردید کند در سلامتی عقل او تردید است. دیگر حیله ها از ربوی و غیر ربوی نیز چنین حکمی دارند.

بنابر این، بر حاکم شرعی واجب است چنین کسانی را به کیفر متناسب با جرمشان برساند و برهر فرد مسلمان نیز واجب است چنین کسانی را اندرز دهد و از یاریشان خودداری ورزد

و آنان را به پروا داشتن از خداوند عزوجل امر کند و خیر دین و دنیای آنان را بخواهد.

آنچه گذشت عمده شبهه هایی بود که در برابر حرمت حیله مطرح شده، و اینک با طرح این شبهه ها و پاسخهایی که به آن دادیم هفتمین فصل از این کتاب به پایان می رسد، و بر این

خداوند را سپاس و ستایش می گوییم.

ص:۳۷۲

فصل هشتم: آغاز فتوا به جواز حیله و موضع پیشوایان

اشاره

حیله هـایی که با مقاصـد شـرع در تناقض است از پدیـدارهای نوخاسـته و بـدعتهای نکوهیـده است، چونان که این حقیقت از اجمـاع صـحابه بر حرمت و بطلان آن دانسـته می شود؛ چه در آن زمان با این که انگیزه های وادارنـده به حیله وجود داشت و عوامل روی آوردن به آن -

چنانچه جایز باشـد - فراهم بود، اما با این وجود نه از فردی از آنان به گفته یا به کرده حیله ای از این نوع حاصل شـد، نه برای کسـی به جواز این گونه حیله هـا فتوا دادنـد و نه آنها را به کسـی آموختنـد، بلکه آنچه از ایشان به اسـتفاضه نقل می شود این است که چون در بـاره حیله ای از این حیله هـا از آنـان پرسـش می شـد، آن را بزرگ و سـنگین می خواندنـد و از آن باز می داشتند،

چونـان که نمونه هـایی از برخوردهـای آنـان در مسـأله بیع عینه، هـدیه دادن وام گیرنـده، ارث بردن زنی که در بیماری مرگ طلاق داده شده است، و نکاح محلل را یادآور شدیم. البته در همین

دوره چنین حیله هایی از سوی برخی از نادانان، آن هم به مقدار اندک، صورت می پذیرفت،

ولی فقیهان این کردار را می نکوهیدند و محکوم می کردند، آن سان که دروغ و ربا و دیگر

محرمات را. آنان این حیله ها را مشمول آن حدیث نبوی مورد اتفاق می دانستند که فرمود:

«من احدث فی امرنا هذا مالیس منه فهو رد».(۱) همچنین حکم به جواز این حیله ها را از مصادیق رأی نکوهیده ای می دانستند که اسلام به واسطه آن از میان می رود و امت به وسیله آن

۱- هر که در این آیین ما بدعتی آورد که از آن نیست مردود است. ر.ك. : صحیح بخاری، کتاب الصلح، باب ۵.

گمراه می شود، چونان که رسول خـدا صـلی الله علیه و آله به روایتی که بخاری آورده است فرمود: «ان الله لاینزع العلم بعد ان اعطاهموه و لکن ینزعه منهم مع قبض العلماء فیبقی ناس جهال یستفتون

فیفتون برأیهم فیضلون و یضلون».(۱)

عـامه تابعـان و کسـانی که پس از ایشان آمدنـد نیز همان راه صـحابه را در پیش گرفتنـد؛ فقیهان هفتگانه، فقیهان مـدینه که از زیدبن ثابت و جز او فقه آموخته بودند، فقیهان کوفه یعنی

اصـحاب عبـدالله بن مسـعود و اصـحاب اصـحاب او، فقیهان بصـره همچون ابوشـعثاء، حسن، ابن سـیرین و دیگران، و سـرانجام فقیهان مکه و پیروان ابن عباس بر باطل بودن حیله اتفاق نظر

داشـتند و سـخنانی که در این باره گفته اند مشـهور است. بی آن که از احدی از آنان در این مسأله اختلافی سـراغ داشته شود. اینـان هیـچ یـک بـه جـواز حیله عقیـده نداشـتند و به رغم وجـود انگیزه هـای قـوی برای روی آوردن بـدان، آن را مجـاز نمی شمردند. این در حالی است که فقهای کوفه بیش از همه فقیهان امصار اهل قیاس و استدلال و اجتهاد بودند تا آنجا که گفته

می شـد «فقه کوفی». اصـحاب عبـدالله بن مسـعود و اصـحاب عمر و نیز اصـحاب علی علیه السـلام از چنان جایگاهی در علم و فقاهت و اجتهاد برخوردار بودنـد که بر هیـچ کس پوشـیده نیست. فقیه ترین اینان در دوران خودش ابراهیم نخعی (ف. ۹۶ ه- .ق.) است که در میان فقهای

کوفه به مانند سـعید بن مسیب در میان فقیهان مدینه بود، اما او با این همه از دایره گفته ها و اجتهادهای عبدالله و اصحاب او پا فراتر نمی نهاد و تمامی فقیهان کوفه، با همه اوصافی که گفته شـد به حیله عقیـده نداشـتند و به جواز آن فتوا نمی دادنـد، بلکه آنچه از ایشان مشهور است ردّ و انکار حیله است. برای نمونه به مسأله تحلیل بنگرید که روایت مشهور رسیده در لعن

محلّـِل و محلَّل له گرچه از سوی راویـانی از مکه و مـدینه و مصـر و عراق نقل شـده، اما مشـهورترین حـدیث در این مضـمون حدیثی است که راوی آن یکی از مردمان کوفه است که از عبدالله بن مسعود و اصحاب او نقل می کند.

پیش از این از فقیه کوفیان ابراهیم نخعی نقل کردیم که می گفت: اگر یکی از سه تن(۲) نیت

تحلیل داشته باشد، آن نکاح فاسد است، هم نخست و هم دوم. این گفته بسیار سخت تر از

۱- خداوند پس از آن که علم را به مردمی داد آن را از ایشان نمی گیرد، اما باسـتاندن عالمان علم را از آنان می ستاند و پس از آن مردم نـادان میماننـد؛ چون از آنان فتوا خواهنـد به رأی خود فتوا دهنـد و هم خود گمراه شونـد و هم دیگران را گمراه کنند. ر.ک.: صحیح بخاری، کتاب الاعتقاد، باب ۷ .

۲- مقصود محلِّل، محلَّل له، و زنی است که تحلیل شده است. - م.

گفته فقیهان مدینه است. بنابر این کسی که چنین نظری داشته باشد آیا می تواند به صحت و جواز حیله هم معتقد شود؟ گفته هایی که فقیهان کوفه درباره حیله های ربوی دارند بر این

دلالت می کند که چگونه با قوّت حیله را ردّ می کردند؛ چه، حدیث عایشه در مسأله عینه به نقل یکی از راویان همین مکتب است و گفته های پیروان این مکتب درباره بیع عینه مشهور

است؛ از جمله ابراهیم نخعی در باره این که کسی به دیگری چند درهم قرض می دهد و سپس او درهمهایی بهتر به وی بر می گرداند گفت: تا زمانی که چنین چیزی شرط یا نیت نشده باشد

اشکالی ندارد؛ اسود بن یزید هنگامی که عطایش [مقصود سهمی است که از بیت المال می گرفت] به او می رسید آن را به کسی می داد و می گفت: برو و آن را به چند دینار بفروش و سپس دینارها را نیز به مردی دیگر بفروش و مباد دینارها را به همان کس بفروشی که از او

خریده ای؛ و سرانجام، حماد بن ابی سلیمان می گفت: اگر دینار به درهم بفروشی و در این کار نیرنگ و تدلیس نکرده باشی، اگر بخواهی می توانی دوباره آنها را از خریدار بخری. این

بزرگان فقه کوفه اند و این هم گفته هایشان. از همین روی است که ابن تیمیه می گوید:

ما همه این باب را بر رسیدیم و از هیچ کس از فقیهان متقدم کوفه، و بلکه از هیچ کس از پیشوایان دیگر امصار، یعنی مدینه و مکه و شام و بصره و از هیچ یک از صحابه و تابعان، در مسایل حیله چیزی جز نهی از آن و برخوردی سخت با آن نیافتیم.(۱)

این وضعیت دوران پیامبر صلی الله علیه و آله و دوران صحابه و تابعین است.

اما فتوا دادن به جواز این گونه حیله ها در اواخر دوران خرده تابعان، یعنی سالها پس از نخستین سده هجرت از سوی برخی بد رأیان صورت پذیرفت، کسانی که در این فتوای خود هیچ سند و مدرکی از کتاب و سنت یا قیاس و اجماع نداشتند. این کار بدعت آمیخته، از سوی

عالمان آن زمان با مخالفت شدید روبرو گشت، کسانی چون ایوب سختیانی، حمادبن زید، مالك بن انس، سفیان بن عیینه، یزید بن هارون، عبدالرحمن بن مهدی، عبدالله بن مبارک،

فضیل بن عیاض، و از قاضیان کوفه شریک بن عبدالله، قاسم بن معن، و حفص بن غیاث که از

بزرگان اصحاب ابوحنیفه است. عالمان آن روزگار، یعنی کسانی چون ایوب سختیانی، ابن عون، قاسم بن مخیمره، سفیانین(۲)، حمادین(۳)، مالك، اوزاعی، و عالمانی دیگر که خداوند

۱- اقامه الدلیل، ص ۱۱۸.

۲- مقصود از سفیانین سفیان ثوری و سفیان بن عیینه است. - م.

۳- مقصود از حمـادین حماد بن زیـد و حماد بن سـلمه است. ر.ک. : رازی، ابن ابی حاتم، الجرح و التعـدیل، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۹۵۲ م. ج ۳، ص ۱۳۷ - ۱۴۳ - م.

خواسته بود، در باره این پدیده نوخاسته آن چنان سخنان سخت و برخورد تندی به میان آورند که جز در برابر بدعتی ناستوده که هیچ اصلی از اصول شریعت یا فرعی از فروعش بر

آن گواهی نمی دهد رواداشته نمی شود.

اینان و عالمانی دیگر از این قبیل پیشوایان اسلام، چراغهای هدایت و پرچمهای امت اند.

آنان با این که در مسایل فقهی اختلاف می کردند و به اجتهاد به رأی عقیده داشتند و هر کس را که به این راه روی آورد محکوم نمی کردند، با اهل رأیی که به جواز حیله فتوا دادند چنان

برخورد و مخالفتی سخت نشان دادند و از همین جا دانسته می شود که آنان حیله و فتوا به

جواز آن را یک بدعت نکوهیده و یک فتنه نوخاسته در اسلام می دانستند که بنیان آن را زیرو

رو می کند. در گفته های آنان می توان گواههایی بر این حقیقت یافت، همانند این که فتوا

دهندگان به چنین جوازی را کسانی می خواندند که اسلام را وارونه می نمایانند، رشته های

اسلام را یک به یک از هم می گسلند و تعبیرهایی از این دست که در حوزه مسایل اجتهادی

گفته نمی شود.

جعل کتابی در باره حیله و موضع عالمان دراین باره

در این میان مردی از مردمان کتابی درباره حیله هایی که احکام شریعت را از میان می برد و

اسرار و فلسفه تشریع این احکام را لغو می کند بر ساخت، بی آن که خود را معرفی کند، یا

نامش را در کتاب بیاورد. همین کار او نشان می دهد که وی خواسته است مرموزانه در اسلام

خدشه وارد کند و از طریق تفریع حیله هایی بر اصول و مبانی و قواعد پیشوایان فقهی و پخش

کردن چنین مایه های گمراهی در میان مردم راه خرده گرفتن بر آن پیشوایان را بگشاید. آن

مایه های گمراهی در میان مردمان سست عقیده گسترده و همه پیامدهای خویش را نیز در پی

آورد. این بدعت کلنگی است که یکی از آنان که با سینه ای پر کینه و قلبی آکنده از حس انتقام به اسلام در آمده بود بر پیکر دین نواخت تا آن را ویران کند. این که می گوییم از آن روی است که گروههایی از بدعت گذاران و هواپرستان خود را در فروع [احکام فقهی] به برخی از پیشوایان منسوب دانسته اند، با آن که در اصول با آنان مخالفند و از دیگر سوی آن

پیشوایان نیز از چنین پیروانی بیزارند، و این مشهور است؛ در آن دوران بسیاری از جهمیه و قدریه و دیگر

ص:۳۷۶

طایفه های برون رفته از دین، خود را در فروع به مـذهب ابوحنیفه نسبت می دادنـد، با این که او و اصـحابش بیش از هر کس دیگر، از این طایفه های گمراه بیزار بودند و گفته هایشان در این

باره مشهور است. همین طایفه ها کسانی اند که چنین حیله هایی را رواج دادند و تدوین کردند

و به تفریع آن بر قواعـد و مبانی پیشوایانی فقهی پرداختنـد. همینها بودنـد که آتش جنگ را بر افروختند تا به محنت مشـهوری انجامید که قول به تعطیل صفات و قول به خلق قرآن را در پی

آورد، گرچه که زمـان ظهور این حیله ها انـدکی پیش از آن محنت مشـهور بود.در این میان، مناصب قضاوت و زمامـداری را که این گروهها در دست داشتند در راه تحقق بخشیدن خواسته هایشان به کمک آنان آمد. تنی چند از عالمان بزرگ کسی را که این کتاب را جعل کرد،

همچنین هر کس را که به آنچه در آن است فتوا داد و یا هر کس آن را از جایی به جایی منتقل

کرد تکفیر کردند و انجام دهنده هر یک از این گونه کارها را شیطان و بلکه بدتر از ابلیس

خواندنـد و این کتـاب را «کتـاب الفجور» نامیدنـد، چه، در این کتـاب گونه هایی از حیله برای به تأخیر افکنـدن روزه رمضان، اسـقاط زکات و حج، اسقاط شفعه، حلال کردن ربا، اسقاط کفاره های روزه و احرام و سوگند و عهد و نذر، حلال کردن زنا و فسـخ کردن عقود و نیز دروغهـا و گواهیهـای دروغ آمیخته و در بردارنـده ابطال حقوق و هماننـد آن آمـده بود. یکی از این زشت ترین حیله ها حیله ای است که برای زنی که بخواهـد از شوهرش جـدا شود ذکر کرده انـد، مبنی بر این که نخست مرتد می شود، سپس اسلام را بر او عرضه می دارند و مسلمان

نمی شود، آنگاه او را به زنـدان می افکننـد و در این هنگام نکاح خود به خود فسـخ می شود، و پس از همه اینها زن دوباره به اسلام بر می گردد و نمونه های فراوان دیگری از این دست.

چنین حیله هایی به اتفاق عالمان همه طوایف حرام، و بلکه برخی از آنها - چونان که ابن

مبـارک و دیگران گفته انـد - کفر است اینـک برخی از گفته هـای عالمـان دربـاره این کتـاب آکنـده از گنـاه و فجور را می آوریم.

۱ - احمـد بن زهیر بن مروان می گویـد: در مرو زنی بود که می خواست از همسـرش طلاق خلع بگیرد، اما مرد از پذیرش این خواسته سرباز می زد. پس به آن زن گفته شد: اگر از اسلام

بر گردی شوهرت از تو، خود به خود، جدا خواهد شد و او نیز چنین کرد. پس این رخداد را به

عبـدالله بن مبارک گفتنـد و نیز افزودنـد: این در کتاب حیل آمـده است. عبـدالله گفت: هر کس این کتاب را فراهم نهاده کافر

است، هر کس از این کتاب خبر یافته و آن را پسندیده کافر

است، هر کس آن را از محلی بـه محلی دیگر برده کـافر است، وهر کس این کتـاب نزد او بـوده و به این بـودن رضـایت داده کافر است. اسحاق بن راهویه از شقیق بن عبدالملک نقل می کند که

ابن مبارک درباره ماجرای دختر ابوروح که در دوران ابوغسان به بازگشت از اسلام امر شده بود، با حالتی بر آشفته و خشمگینانه گفت: در اسلام بدعتی آورده اند! هر کس به چنین چیزی

امر کرده کافر است و هر کس این کتاب در خانه و نزد او بوده تا مردمان را بدان امر کند کافر است. سپس افزود: گمان ندارم شیطان چنین کاری را به خوبی می دانست تا آن که اینان آمدند

و وی این حیله ها را ازایشان بیاموخت و بگسترانید؛ و یا آن که اینها را بخوبی می دانست اما کسی را نمی یافت که آنها را اجرا کند تا آن که اینان آمدند (و این حیله ها را اجرا کردند).

۲ – نضربن شمیل می گوید: در کتاب حیل سیصد و بیست یا سی مسأله وجود دارد که همه

کفر است. ابوحاتم رازی گفته است: چون نزد قاضی کوفه و پیشوای فقهی نامور شریک بن عبدالله از کتاب حیل سخن به میان آوردند گفت: هر کس با خدا نیرنگ کند خداوند با او نیرنگ کند. حفص بن غیاث که او نیز قاضی کوفه بوده است می گوید: بایسته بود نام الفجور را

بر این کتاب نهند. اسماعیل بن حماد می گوید: قاسم بن معن بن عبدالله بن مسعود قاضی کوفه نیز گفته است: این کتاب که درباره حیله فراهم نهاده اند کتاب فجور است.

سعید بن سابور می گوید: مردمان نزد کسانی از معتقدان به حیله می روند و آنان فجور و

بدکاری به ایشان می آموزند. حماد بن زید می گوید: از ایوب شنیدم که می گوید: وای بر آنان! که را می فریبند» – و مقصود او همان بهره جویندگان از حیله و معتقدان بدان بود – یزید بن هارون می گوید: یکی از معتقدان به حیله در مسأله ای چنان فتوایی داد که اگر یهودی ای چنان فتوا می داد زشت و ناپسند بود؛ یک بار مردی نزد او آمد و گفت: من سوگند خورده ام که به هیچ وجه همسرم را طلاق ندهم، و اینک آنان مالی فراوان به من بخشیده اند [تا او را طلاق

دهم]. او در پاسخ آن مرد گفت: مادرش را ببوس. یزیدبن هارون می گوید: وای بر این مرد! به دیگری فرمان می دهد که زنی بیگانه را ببوسد. حبیش بن سندی می گوید: از ابوعبدالله –

مقصود وی احمد بن حنبل است – درباره مردی پرسیدند که کنیزی می خرد، سپس او را در همان روز آزاد می کند و با او عقد نکاح می بندد. آیا می تواند همان روز با او همبستری کند؟ در پاسخ گفت: چگونه در همان روز با او نزدیکی کند، در حالی که روز پیشترش آن دیگری [فروشنده] با او نزدیکی کرده است؟ این از راه حیله است. سپس خشگمین شد و گفت: این پلیدترین سخنی است که ابوبکر خلّال در کتاب العلم آورده است.

۳ – ایوب سختیانی می گوید: خدا را می فریبند چونان که انسانی را فریب دهند. اگر آنچه را می خواهند آشکارا انجام می دادند برای من ساده تر و رواتر بود. این سخن را بخاری در

صحیح خود به تعلیق و با صیغه جزم و یقین از او نقل کرده است.

ص:۳۷۸

از عبدالخالق بن منصور رسیده است که گفت: از احمد بن حنبل شنیدم: هر کس کتاب حیل در خانه اوست و به استناد آن فتوا می دهد به آنچه بر محمد صلی الله علیه و آله نازل شده، کافر است. این روایت را ابوعبدالله سدوسی در کتاب مناقب الامام احمد و نیز قاضی ابویعلی نقل کرده است.

بنا به نقل ابوعبدالله بن بطه در مسأله خلع یمین [طلاق خلع برای گریز از شکستن سوگند]، مردی به فضیل بن عیاض گفت: ای ابوعلی، درباره سوگندی که خورده بودم از مردی فتوا پرسیدم و او گفت: اگر آن کار را [که بر انجام ندادنش سوگند خورده ای] انجام دهی سوگند خویش را شکسته ای. اینک من برای تو حیله ای می اندیشم تا آن کار را انجام دهی و سوگند خویش را هم نشکسته باشی. فضیل به این مرد گفت: آیا او را می شناسی؟ گفت: آری. فضیل گفت: برگرد و هویت او را شناسایی کن که گمان می کنم او شیطانی است که در برابر

دیدگان تو به چهره آدمیزاده ای در آمده است.

۴ - ابوطالب می گوید: شنیدم مردی به ابوعبدالله امام احمد بن حنبل گفت: در کتاب حیل آمده است که اگر کسی کنیزی بخرد و بخواهد [پیش از استبرای او] با وی نزدیکی کند او را آزاد می کند و سپس به همسری خویش در می آورد. ابوعبدالله گفت: سبحان الله! چه عجیب است این! کتاب خدا و سنت رسول او راباطل کرده اند. خداوند حتی بر زنان آزاد عدّه حمل

مقرر داشته است و هیچ زنی نیست که طلاق داده شود یا شوهرش بمیرد مگر این که برای مراعات حمل [و مشخص شدن باردار بودن یا باردار نبودن] عدّه نگه می دارد. اینک کنیزی است که با او نزدیکی کرده اند و سپس شخصی او را می خرد و آزاد می کند و آنگاه با او

نزدیکی می کند؛ حال آیا اگر آن زن آبستن باشد چه خواهند کرد؟ امروز یکی و فردا دیگری با او نزدیکی کرده است. این نقض کتاب و سنت است. پیامبر صلی الله علیه و آلهفرمود: «لاتوطأ الحامل حتی تضع و لاغیر الحامل حتی تحیض».(۱) اینک درباره این کنیز دانسته نمی شود که آبستن است یا نیست. سبحان الله! چه آزارنده است این! همو به روایت ابوداوود، درباره اهل حیله می گوید:

آنان برای نقض سنتهای رسول خدا صلی الله علیه و آله حیله می کنند. او به روایت ابن حارث صائغ نیز می گوید: این حیله هایی که بر ساخته اند سنتها را نشانه گرفته است و برای از میان بردن و شکستن آنها حیله می کنند. آنچه درباره اش به آنان گفته شود حرام است، برای حلال کردنش

۱- نباید با زن آبستن نزدیکی کنند تا زمانی که فرزند خود را بنهد، و نباید با غیر آبستن نزدیکی کنند تا زمانی که حیض شود. ر.ک. : سنن ابوداوود، کتاب النکاح، باب ۴۴.

حیله می کنند؛ گفتند: حلال نیست رهن [مقصود مال گروی است] به کار گرفته شود. سپس می گویند: برای این حیله ای می توان به میان آورد تا مال گروی به کار گرفته شود. اما چگونه آنچه خدا و رسول او حرام کرده اند به کمک حیله ای حلال می شود؟ با آن که پیامبر خدا صلی الله علیه و آله فرمود: «لعن الله الیهود حرمت علیهم الشحوم فاذابوها فباعوها و اکلوا اثمانها(۱)». یهودیان پیه

را ذوب کردند تا نام «پیه» را از آن بردارند، در حالی که رسول خداوند محلِّل و محلَّل له را لعنت کرده است. همو [احمد بن حنبل] به روایت پسرش صالح می گوید: از آنچه معتقدان به حیله درباره سوگند و نذر و عهد می گویند و آنها را به کمک حیله باطل می کنند در شگفتم، با آن که خداوند فرموده است: «وَلا تَنْقُضُوا الْأَیْمانَ بَعْدَ تَوْکِیدِها»(۲) و «یُوفُونَ بِالنَّذْرِ(۳)». احمد، بنابر روایت میمونی (که از او پرسیده بود، آنان [معتقدان به حیله]درباره مردی که بر طلاق همسرش که بر نردبانی است سوگند یاد کرده و گفته است: اگر یک پله پایین یا بالا بروی

طلاق یافته هستی، می گویند: زن را باید از نردبان برداشت و پایین آورد) می گوید: این عین شکستن سوگند است. این حیله نیست. این همان سوگند شکنی است. میمونی گفت آنها می گویند: اگر مرد سوگند یاد کند که بر فرشی پای ننهد دو فرش می گسترد و برروی دو فرش

پای می گذارد، و اگر سوگند یاد کند که به خانه ای وارد نشود او را به داخل خانه حمل می کنند.

میمونی می افزاید: چون این سخن را گفتم دیدم که احمد به من روی کرده، اظهار شگفتی می کند.(۴)

بیزاری ابوحنیفه از کتاب حیل

این دروغی آشکار و تهمتی روشن و تعصبی کورکورانه است که کتاب حیل، یعنی همان کتابی که پیشوایان فقهی با آن بسختی برخورد کرده اند، به فقیه امت ابوحنیفه نسبت داده شود، چونان که خطیب بغدادی در تاریخ بغداد (ج۱۳، ص ۴۰۳ و ۴۰۴) زمانی که به شرح حال

ابوحنیفه می پردازد این کتاب را به وی نسبت می دهد و می گوید:

۱- محمد بن عبدالله حنائی به ما خبر داد، محمد بن عبدالله شافعی به ما خبر داد، محمد

۱- خداوند یهودیان را لعنت کند. پیه بر آنان حرام شد اما آن را ذوب کردند و فروختند و پولش را خوردند.

۲- نحل/ ۹۱ : پیمانهایتان را پس از آن که استوار ساخته اید مگسلید.

۳- انسان/ ۷ : به نذر وفا می کنند.

۴- ر.ک .: اقامه الدلیل، ص ۶۲ - ۶۸.

بن اسماعیل سلمی برای ما نقل کرد، ابوتربه ربیع بن نافع برای ما نقل کرد، عبدالله بن مبارک

به ما گفت: هر کس در کتاب حیل ابوحنیفه بنگرد آنچه را خداوند حرام ساخته حلال کرده و آنچه را خداوند حلال ساخته حرام کرده است.

۲ – خطیب در ادامه می گوید: ازهری برایم نقل کرد، محمد بن عباس (ابن حیویه خزاز) به

ما خبر داد و گفت: عبدالله بن اسحاق مدنی ما را گفت: احمد بن موسی ما را گفت، هدبه بن

عبدالوهاب ما را گفت، ابواسحاق طالقانی گفت: از عبدالله بن مبارک شنیدم که می گوید: هر کس کتاب حیل ابوحنیفه نزد او باشد و آن را به کارگیرد یا براساس آن فتوا دهد حجش باطل است و زنش از او جداست. در این هنگام غلام ابن مبارک گفت: ای ابوعبدالرحمن – مقصود همان ابن مبارک است – گمان نمی کنم کسی جز شیطان کتاب حیل را فراهم نهاده باشد.

ابن مبارک پاسخ داد: آن که کتاب حیل را فراهم نهاده بدتر از شیطان است.

اینها گفته های بغدادی است که در ضمن دروغهایی که در کتاب خود بر ابوحنیفه بسته – و

به همین سبب کتاب خویش را آشفته و بی اعتبار کرده – آورده است.

ظاهراً نام ابوحنیفه بعدها، یعنی آن هنگام که تعصب مذهبی اینجا و آنجا حکم می راند در

ضمن دو روایت بالا گنجانیده شده است. دلایل این حقیقت از این قرارند:

۱ – چونان که خطیب، ابن عبدالبر، و دیگران گفته اند، ابن مبارک فقه را از ابوحنیفه فرا

گرفته است و درباره او بنیکی سخن می گفت. بنابر این چگونه می تواند بگوید او بدتر از

شیطان است؟

۲ – در شرح حال ابوحنیفه در آثار ابن ابی حاتم، عقیلی، ابن عدی، ابن حبان و دیگران که

تعصبی بر ضد پیشوایان حنفی نداشتند چنین نسبتی به ابوحنیفه داده نشده است.

۳ – محمد بن حسن شاگرد ابوحنیفه و کسی که مذهب او را گستراند از این کتاب بیزاری جست؛ ذهبی در شرح حال محمد بن حسن، از طریق طحاوی، از احمد بن ابی عمران، از محمد بن سماعه نقل می کند که گفت: از محمد بن حسن شنیدم که: این کتاب – یعنی کتاب حیل – از کتابهای ما نیست، بلکه در لابه لای کتابهای ما نهاده شده است.

۴ – دلیل دیگر آن است که هیچ کدام از اصحاب راوی آثار او کتابی از این قبیل برای او ذکر نکرده اند، چونان که هیچ یک

از راویان ثقه چنین کتابی را با سند صحیح از او نقل نکرده اند.

۵ - پیشوایان حنفی درباره هر کس که آهنگ کفر داشته باشد یا کسی را بدان فرمان دهد بسختی سخن گفته اند و با آنان بر خوردی سخت کرده اند. محمد بن شجاع می گوید: شنیدم که جمعی از اصحاب ما چون حسن بن ابی مالک و ابوعلی رازی که از شاگردان ابویوسف اند

دربـاره این مسأله که اگر یکی دیگری را به کفر فرمان دهـد بحث و تبادل نظر می کردنـد. پس دیـدم بر این نظر اجماع دارند که نظر ابـو حنیفه و ابویوسـف آن است که هر کس به دیگری فرمـان دهـد که کـافر شـود او خـود نیز کـافر است، اگر کسـی آهنگ آن کند که به کفر فرمان دهد با همین تصمیم کافر می شود؛ زیرا فرمان دادن به کفر، خود کفر، آهنگ کفر کردن نیز خود، کفر

است و بنابر این کسی که آهنگ آن کند که به کفر فرمان دهد همانند کسی است که خود آهنگ

کفر کرده است. این دیدگاه ابوحنیفه است و ندیدم که اصحابمان درباره آن با هم اختلاف

کنند. محمد بن شـجاع، همچنین، می گوید: از حسن بن ابی مالك شنیدم که در جلسه ای که حنفیان گرد هم آمده بودند می گویـد: ابویوسف به نقل از ابوحنیفه نقل کرده است که اگر کسـی نماز بگزارد و در نماز خود قصد جهتی جز جهت قبله کند، امـا به خطـا و اتفاقاً نمازش رو به قبله به جای آورده شـده باشـد به همین کار کافر است. ندیـدم کسـی از حنفیان با این سـخن مخالفت کند.

در دورانی بسـی دیرتر یکی از دروغپردازان کوشـیده تا با سـندی مرکب این کتاب را به ابوحنیفه نسبت دهد، اما این تلاش به رسوایی انجامید این دروغپرداز ابوالطیب محمد بن

حسـین بن حمیـد بن ربیع است که در سالهای پس از سـیصد هجری مـدعی شـده که کتاب حیل را در سال دویست و پنجاه و هشت در سامراء از ابوعبدالله بن بشر رقی از خلف بن بیان

شنیده است. این در حالی است که مطین می گوید: محمد بن حسین دروغگو و فرزند دروغگوست. ابن عقده همین نظر مطین را پذیرفته و تثبیت کرده، و سپس ابن عدی و ابو احمد حاکم نیز ابن عقده را تأیید کرده اند. نکته دیگر آن که شیخ محمد بن حسین [استاد او که

از وی اجازه نقل روایت گرفته]مجهول الصـفه، بلکه اصـلاً ناشـناخته است. شیخ شیخ او نیز مجهول است، و اساساً چنین کسی وجود نـدارد. چه رسوایی ای از این بزرگتر که براساس روایتی از یك راوی مجهول که خود نیز از یک راوی مجهول دیگر و بلکه از کسی روایت می کند که در میان راویان ابوحنیفه در هیچ سند دیگر، بلکه به طور مطلق چنین راویی وجود

ندارد، کتابی به ابوحنیفه نسبت داده شود، آن هم ابوحنیفه ای که اصحاب او همه جا گسترده اند

[و اگر او چنین کتابی می داشت آنها خود پیش از دیگران به رواجش می پرداختند]؟ بنابر این،

هر کس این کتاب را به ابوحنیفه نسبت داده از سر دروغ و بهتان چنین کرده است، و البته چه چیزها که به پیامبر صلی الله علیه و آله نسبت دادند و او از آنها بیزار و بر کنار بود، تا چه رسد به عالمی از علمای امت محمد صلی الله علیه و آله.

آری، در کتابهای مؤلفانی ثقه چون ابن عبدالبر، ابن ابی العوام، صیمری و دیگران راههایی

برای خروج از تنگناها از ابوحنیفه روایت می شود، اما هیچ یک از آنها چیزی نیست که با فلسفه تشریع ناسازگاری داشته باشد، بلکه همه راههایی است که کتاب و سنت بدان فرا خوانده است و شخص را از تنگنا بیرون می برد، بی آن که حقی باطل یا باطلی حق شود. اصولاً همه آنچه از اصحاب و شاگردان ابوحنیفه نیز در این زمینه نقل می شود از همین قبیل

است.

بیزاری ابویوسف از حیله های ناسازگار با شریعت

اما آنچه به ابویوسف نسبت داده می شود که وی با پاسخ دادن به پاره ای از مسایل و مشکلات هارون از رهگذر حیله های شرعی، خود را به او نزدیک ساخت و هارون نیز بدان سبب او را به منصب قضاوت گماشت، دروغی برساخته است که به او نسبت داده اند؛ زیرا وی

چونان که سمعانی و دیگران گفته اند پیش از دوران زمامداری هارون، یعنی در دوران هادی به قضاوت گماشته شد و سپس در دوران هارون در همین سمت ماند. او چونان که از کتاب الخراج او و همچنین از سیره اش بر می آید کسی نبود که در بیان حق از کسی جانبداری کند و یا کوتاه آید. او خود در کتاب الخراج پس از آوردن حدیث «لایفرق بین مجتمع» می گوید:

برای هر کس که به خداوند و روز واپسین ایمان دارد روانیست از دادن صدقه خودداری ورزد یا آن را با پراکنده کردن در دست دیگران از ملک خود خارج کند تا در نتیجه آنچه نزد هر یک از آنها می ماند کمتر از حد نصاب زکات باشد و بدین سان همه زکات از او برداشته

شود. اصولاً در از میان بردن وجوب زکات به هیچ وجه حیله جایز نیست.

این در حالی است که میان زکات و دیگر احکام شرعی تفاوتی وجود ندارد و از همین روی باید گفت براساس این سخن ابویوسف از دیدگاه وی حیله برای ابطال احکام شرعی به هیچ وجه جایز نیست.

ذهبی در شرح حال ابویوسف بخشی خاص را گشوده و در آن علم و زهد و ورع او را ستوده، و این در حالی است که ذهبی از کسانی است که همه او را به میانه روی و کوتاه گویی

در شرح حال این گونه کسان می شناسند.

در این میان، شگفت آور آن داستانی است که خطیب در تاریخ بغداد در شرح حال ابویوسف و درباره حیله ای که برای هارون اندیشید آورده است. آن داستان از این قرار است

که عیسی بن جعفر کنیزی داشت و سوگند یاد کرده بود که اگر او را بفروشد یا به کسی هبه کند

تمام بردگانش آزاد و زنانش طلاق یافته اند، و هر چه دارد باید صدقه داده شود. زمانی که هارون این کنیز را خواست و او از دادنش خودداری ورزید هارون نیز سوگند یاد کرد که اگر

این کار را نکند او را خواهد کشت. در این میان ابویوسف حیله ای اندیشید و فتوا داد عیسی

بن جعفر نصف آن کنیز را به هارون ببخشد و هارون نیز نصف باقیمانده را به قیمت از او

خریداری کند، هارون گفت: این کنیز مملوک دیگران است و ناگزیر باید استبراء شود، ولی به خداوند سوگند اگر همین امشب با او نخوابم به گمانم خواهم مرد. ابویوسف گفت: ای امیر

مؤنان او را آزاد می کنی و سپس به همسری خویش در می آوری، که زن آزاد استبراء ندارد.

این خلاصه داستان است که خطیب آن را به صورتی مفصل و به این سند آورده است: احمد بن عمر بن روح نهروانی و محمد بن حسین بن محمد جازری برای ما نقل کردند؛ احمد گفت: برای ما نقل کرد، و محمد گفت: برای ما حدیث آورد معافی بن زکریای جریری، برای ما حدیث آورد محمد بن ابی ازهر، برای ما حدیث آورد حماد بن اسحاق موصلی، برای من حدیث آورد، پدرم گفت بشر بن ولید برایم نقل کرد – و آنگاه داستان پیشگفته را درباره

ابویوسف آورد. این در حالی است که این سند اساساً بی اعتبار است؛ زیرا در سلسله رجال

آن به محمد بن ابی ازهر بر می خوریم که خطیب خود درباره اش چنین می گوید: دروغگو بود، و دروغهایی رسوا و آشکار می آورد. شیخ ابن ابی ازهر، حماد بن اسحاق موصلی راوی

این داستان از پدر خود است و این هر دو از آواز خوانان مشهور و از رجال اغانی بوده اند.

بنابر این، این دو از مردان عشرت و لهو و شب نشینی اند که نمی توان در شرح حال پیشوایان

بزرگ به گفته شان اعتنا و استناد کرد.

بیزاری محمد بن حسن از فتوا دادن به حیله های نقض کننده شریعت

عباس بن مصعب در تاریخ عالمان مرو هنگامی که از عقیل بن عنبسه یاد می کند می گوید: یوسف بن عیسی از عقیل بن عنبسه برای ما نقل کرد و گفت: به محمد بن حسن گفتم: مالی دارم و دو سال است که بر من زکات واجب نشده است. پرسید: چگونه؟ گفتم: مالی را که دارم

پیش از آن که سال بر آن بگذرد به فرزندم هبه می کنم. گفت: تو فقیهی!

اما این روایت مردود است؛ زیرا ابن عنبسه مجهول است و نزد اصحاب نه به فقاهت شناخته است و نه به روایت، در کتابهای

محمد بن حسن نیز چیزی از این قبیل وجود ندارد و

ص:۳۸۴

هموست که می گویـد: فرار از زکات از اخلاق مؤنان نیست. یا همو در بیع عینه می گویـد: این نزد من نکوهیده است. در این میان، این را هم که ابویوسف بیع عینه را جایز دانسته، بر آن حمل کرده اند که مقصود وی صورتی است که عین فروخته شده به صاحب اولش بر نگردد؛ و بدین سان دیدگاه ابویوسف و محمد بن حسن در این مسأله یکی می شود.

البته کتـابی به نام الحیل هست که آن را به محمـد بن حسن نسـبت می دهنـد و در بر دارنـده آن رسواییهایی که در آن کتاب حیل، یعنی همان که مورد نکوهش عالمان قرار گرفته و بشدت با آن بر خورد کرده اند؛ نیست. با همین وجود اصحاب محمد بن حسن دربـاره این کتاب اختلاف کرده انـد که آیا تألیف وی هست یا نه. از همین روی شـمس الائمه ابوبکر محمـد بن ابی سهل سرخسی در کتاب خود المبسوط می گوید:

عالمـان در بـاره کتـاب الحیـل اختلاـف کرده انـد که آیا تألیف محمـد بن حسن هست یا نه؛ ابوسـلیمان جوزجانی منکر چنین کتـابی است و می گویـد: هر کس بگویـد محمـد بن حسن کتاب الحیل را تالیف کرده، او را باور مـدار. آنچه در دست مردم است فراهم آورده، ورّاقـان بغـداد است. او ادامه می دهـد: جاهلاـن برای سـرزنش کردن عالمـان مـا چنین کتابهایی را به آنان نسبت می دهند و چگونه می توان به محمد بن حسن این گمان روا داشت که چیزی از تألیفات خود را به این نام خوانده باشد تـا از این رهگـذر کمکی برای جاهلاـن در آنچه خود بر می سازنـد و به دیگران نسـبت می دهنـد فراهم آیـد؛ امـا در مقابـل، ابوحفص می گفت این کتاب

تألیف محمد بن حسن است، و آن را از وی روایت نیز می کرد.

همین نیز صحیحتر است؛ چه حیله در احکام، از آن نوع که انسان را از گناه بیرون برد نزد

توده عالمان جایز است و برخی از سطحی نگران به سبب نادانی و کم تأملی در کتاب و سنت چنین حیله ای را مکروه دانسته اند.

ابوحفص کبیر که به صـحت این کتاب گرایش دارد و آن را از محمـد روایت می کنـد نقل کرده که محمـد گفته است: حیله ای که یک مسلمان به میان می آورد تا به وسیله آن از حرامی

رهایی یابـد یا به حلالی برسد اشکال ندارد، اما حیله ای که به میان آورد تا به کمک آن حقی را باطل یا باطلی را حق کند و شبهه ای در حق ایجاد کند مکروه است، و مکروه نیز نزد آنان [= حنفیان]به حرام نزدیکتر است.

عالمان قـدیم و جدیـد حنفی بر این نظر اتفاق دارند که مرز میان حیله جایز و غیر جایز همان چیزی است که ابوحفص کبیر از محمد بن حسن نقل کرده است.

از عالمان حنفی که به این معیار تصریح کرده اند، می توان از خصاف (در مقدمه کتاب

الحیل محمد بن حسن)، شمس الائمه سرخسی در همان مقدمات سخن در باره حیله در جلد سی ام کتاب المبسوط که شرح الکافی حاکم شهید است، صاحب المحیط و نیز صاحبان الفتاوی الهندیه(۱) نام برد.

نسبت دادن حیله به پیشوایان روانیست

شافعی بر کراهت انجام حیله در راه از میان بردن حقوق تصریح کرده است. محققان و بیشتر اصحاب او بر آنند که مقصود وی از این کراهت، کراهت تحریم است، نه کراهت تنزیه.

مالک و احمد نیز دورترین کسان از قول به حیله هستند و آن سان که اصحابشان در کتب فروع

یاد آور می شوند، چنان سختگیری در این باره کرده اند که از دیگران سراغ داشته نشود.

این موضع عموم عالمان دین نسبت به حیله هایی است که احکام شارع و فلسفه آنها را الغا

می کند و مقاصد شریعت و تشریع را از میان می برد. اگر هم در این باب میان آنان اختلافی

باشد در میزان صدق معیار حیله های حرام بر مصادیق و مسایل است و نیز در این که وقتی

حیله ای انجام گرفت - صرف نظر از لحاظ این مسأله که حتی در صورت جاری بودن و نافذ بودن نیز حرام است - آیا نافذ و دارای اثر است یا هیچ اثری بر آن مترتب نمی شود.

در یک داوری کلی می توان گفت همه به حرمت این گونه حیله ها عقیده دارند و مالک و احمد این نکته را به این اصل کلی می افزایند که حیله در احکام دنیا باطل است، و ابوحنیفه و شافعی هر چند به حرمت حیله از نظر تکلیفی عقیده دارند، اما این را مستلزم بی تأثیری و نافذ نبودن حیله نمی دانند از این روی، اختلاف در دایره ای محدود وجود دارد و آن عبارت است

از نافذ بودن ظاهری کارهای مبتنی بر حیله در احکام دنیوی، چنان که قول حنفیه و شافعیه

است؛ یا بکلی باطل و فاقد هرگونه اثر بودن آن، چنان که قول مالکیه و حنابله است و البته - چنان که در فصول پیشین بتفصیل آوردیم - ادله کتاب، سنت، اجماع و قیاس بر صحت این نظر اخیر گواهی می دهد.

به هر روی، نه عقیده به جواز این گونه از حیله ها جایز است، نه آموختن آنها، نه عمل کردن به آنها، و نه نسبت دادن آنها به پیشوایان هدایت، که خداوند ما را از آنان بهره مند سازد؛ چه نافذ بودن - اگر به آن قایل شویم - یک چیز است و حرمت چیزی دیگر. اما هیچ کس

۱- بیشتر این دفاعیه از ابوحنیفه و محمد بن حسن و ابویوسف، بر گرفته است از دو اثر محمد زاهد کوثری، تأنیب الخطیب،

ص ۱۲۱ – ۱۲۳ و ۱۷۱ و ۱۷۷؛ زغل العلم و الطلب، ص ۱۴ و ۱۵.

نگفته که فتوا دادن به آنچه حرام می باشد جایز است، بلکه آنچه پیشوایان فقهی حرمتش را تبیین کرده اند تنها بدان هدف است که مردم از آن خودداری ورزند و دوری گزینند. بنابر این، اگر از کسی از آنان چیزی برسد که بر جواز حیله های از میان برنده مقاصد شرع دلالت می کند،

این یا لغزشی در اجتهاد است، یا سخنی است که از آن برگشته است، یا چیزی است که به صورت نادرست نقل شده است، و یا سرانجام چیزی است که از قواعد و مبنای او از سوی دیگران استنباط و استخراج شده است، در حالی که لازمه فتوا و مبنا خودِ فتوا نیست، هر چند لوازم نصوص شرعی حجت باشند. از همین روی است که ابن تیمیه در اقامه الدلیل می گوید:

روا نیست این حیله ها به پیشوایان نسبت داده شود، و هر کس هم آنها را به یکی از ایشان نسبت دهد به اصول و مبانی و به منزلت و جایگاه آنان در اسلام ناآگاه است. در این میان، اگر هم بر مبنای پیشوایی از پیشوایان فقه برخی از این حیله ها نافذ باشند به گونه ای که وقتی شخص آنها را انجام دهد حکمش نزد او نافذ باشد، اما این مسأله ای غیر از اجازه دادن، مباح دانستن و تعلیم دادن آن است؛ چه اباحه حیله یک چیز است و نافذ بودن آن در صورتی که انجام پذیرد چیزی دیگر، و از این که فقیه و مفتی ای حیله ای را باطل و بی اثر نداند لازم نمی آید که آن را مباح دانسته و اجازه داده باشد؛ بسیاری از عقود هستند که فقیه آنها را حرام اعلام می دارد، اما با همین وجود آنها را باطل و بی اثر نمی داند.

اما آنچه ما در برابر خداوند به آن ایمان داریم هم حرمت و هم باطل دانستن حیله و نافذ

نبودن آن است و این که می بایست با کسانی که از آنها بهره می جویند به نقیض مقصودشان بر خورد کرد، که این موافق شریعت الهی و حکمت و قدرت اوست.(۱)

شاگرد ابن تیمیه، ابن قیم نیز در اعلام الموقعین (ج ۳، ص ۱۵۶) از همین دیدگاه استاد خود پیروی کرده است.

زیاده روی در حیله

اما گروهی از پیروان پیشوایان فقهی در حدّ همین قواعد و ضوابطی که پیشوایانشان درباره حیله گفته و آنان خود، آنها را از ایشان نقل کرده بودند بسنده نکردند، بلکه از این هم پافراتر نهادند و آن اندازه دامنه حیله و کاربردهای آن را گستردند که اصول و مبانی پیشوایانشان بر

۱- اقامه الدلیل، ص ۶۵.

خلافش دلالت می کند. همینان به برساختن و تفریع حیله های گوناگون بر قواعد و مبانی پیشوایان خود پرداختند و در هر باب از ابواب فقهی حیله های بسیاری به میان آوردند. اینان

در بسیاری از موارد به نافذ بودن حیله تصریح می کنند، بی آن که از حلّیت یا حرمت آن سخن به میان آورند. اینان به همین نیز بسنده نداشتند، بلکه تألیفات مستقلی به این باب اختصاص

دادند که زیان آنها افزونتر از سودشان است و سپس به همین حیله ها فتوا دادند، آنها را به مردم آموختند و خود نیز بدانها عمل کردند تا جایی که در ذهن مردمان چنین جای گرفت که این

حیله ها را پیشوایان فقهی، خود، بنیان نهاده اند و از گفته های آنهاست، در حالی که آنان از این بر کنار و بیزار بودند.

ابن العربی در کتاب احکام القرآن نمونه ای از این حیله ها را چنین می آورد:

از ابوبکر محمد بن ولید و دیگران شنیدم که می گویند: استاد ما قاضی القضاه ابوعبدالله محمد بن علی دامغانی که صاحب دهها هزار دینار دارایی و ثروت بود، چون سر سال فرا رسید فرزندان خویش را فرا خواند و به آنان گفت: من پیرو کنهسال شده ام و قدرتم رو به

سستی نهاده است و اینک این مال من است، مرا بدان نیازی نیست؛ از آن شما باشد. سپس آن اموال را از ملک خویش بیرون می کرد و مردانی آنها را بر شانه هایشان به خانه های

فرزندانش می بردند. اما چون سر سال رسید و برای کاری فرزندانش را به حضور خواست آنان به وی گفتند: ای پدر، ما آرزویمان زنده ماندن توست، تا زمانی که تو زنده ای هیچ رغبتی به مال و ثروت نداریم. تو و دارایی ات از آن مایید؛ دارایی ات را خود در اختیارگیر. سپس؛ مردان آنچه برده بودند باز می آوردند و فرزندان آنها را نزد پدر می گذاشتند و وی نیز آنها را به جای نخست خویش باز می گرداند. اما این گناهی بزرگ است.(۱)

اگر این داستان صحت داشته باشد ممکن است کرده این قاضی به مذهب ابوحنیفه یا شافعی نسبت داده شود، در حالی که آن دو چنین کاری را تنها به واسطه حمل فعل مسلمان بر

صحت جایز [دارای اثر] دانسته اند و بنابر این نسبت دادن چنین حیله هایی به آنان نسبتی دروغ و نادرست است؛ چه حرمت یک چیز است و قول به نافذ بودن در احکام دنیوی چیزی دیگر. ما پیش از این از پیشوایان کوفی همچون شریک بن عبدالله، قاسم بن معن، و حفص بن غیاث

که قاضیان کوفه و از نخستین طبقه اصحاب ابوحنیفه بوده اند نقل کردیم که چگونه این حیله ها را محکوم کرده اند. همچنین از محمد بن حسن و ابویوسف که از اصحاب

۱- ابن العربی، احکام القرآن، ج ۱، ص ۴۴۶.

ابوحنیفه انـد و در گسترش و تـدوین و تکمیل فقه حنفی چنان تأثیری داشـته انـد که میان همه فقیهان پیرو این مذهب شـناخته شـده است، چنین دیـدگاهی را نقل کردیم و نیز تصـریح امام شافعی درباره این گونه حیله ها را یادآور شدیم که چگونه همه می گویند؛ حیله از اخلاق

مؤنـان نیست، انجـامش نیز روانیست، این حیله هـا همه پدیـدارهایی نوخاسـته در اسـلام است و فتوا به جواز آن پس از دوران پیشوایان فقهی صورت پذیرفته است. همچنین دیدیم که سـلف درباره کسانی که به جواز حیله فتوا دهند چنان سـخت برخورد کردنـد و سـخن گفتنـد که درباره بـدعت گذاران. اینها همه در حالی است که اگر نوع چنین حیله هایی از سـلف روایت شده بود

چنین برخوردی صورت نمی گرفت؛ چه، آنان کسانی را که به اتکای سند و دلیلی شرعی فتوایی دهند محکوم نمی کردند.

بنابر این، با آنچه گفتیم جای این پرسش است که چگونه می توان چنین حیله هایی نکوهیده را به پیشوایان فقهی نسبت داد.

انگیزه های ارتکاب حیله و وظیفه یک مسلمان در برابر آن

بر هر بنـده ای واجب است بـا دلی گشـاده و خرسـندی احکـام الهی را بپـذیرد و بدانـد خداونـد او را جز به آنچه در انجـامش مصـلحت و صـلاح است امر نکرده و جز از آنچه در انجامش مفسـده و فساد است نهی نکرده است. آنچه بدان امر شده بمانند غذایی روزانه است که مایه

ایستایی بدن می شود و آنچه نیز از آن نهی شده همچون زهری است که بیماری و مرگ را در

پی آورد. هر کس چنین حقیقتی را باور بدارد و بدان یقین کند هرگز درصدد آن بر نخواهد آمد

که برای از وجوب انـداختن واجبی که در انجامش مصـلحت است و یا برای انجام دادن حرامی که در انجامش مفسده است از حیله بهره جوید، مگر آن که یکی از اینها باشد:

۱- جاهلی باشد که حکمت شارع در امر و نهی و فلسـفه تشریع را نفهمیده و چاره ای جز پایبندی ظاهری به ظاهر حکم ندارد و از همین روی رسم دین را به جای می گذارد بی آن که

حقیقت دین را بر پای بدارد. چنین کسی اگر راه هدایت می یافت در برابر خدا و رسول تسلیم

می شد و خدا و پیامبر را به ظاهر و به باطن در همه امور اطاعت می کرد و در می یافت که زیر بنای احکام شریعت حکمتها و اسراری است که جز خداوند و استوارگامانِ در علم از آن آگاهی ندارند، هر چند این شخص بدانها راه نیافته باشد.

۲ - منافقی باشد که معتقد است دیدگاه او در این مسأله خاص و یا در همه مسایل از

دیدگاه شرع پسندیده تر و شایسته تر است، اما برای رسیدن به منافع دنیوی خویش می خواهد این عقیده را آشکار نسازد و از همین روی به حیله توسل می جوید.

۳ - کسی باشد که شهوتش بر او غلبه کرده و او را به فراهم ساختن آنچه می خواهد می کشاند و از دیگر سوی از ظاهر رسم دین نیز نمی تواند گام فراتر نهد و بدین ترتیب برای

رسیدن به خواسته خود به حیله متوسل می شود.

۴ - کسی باشد که دوست دارد با دادن فتواهایی آسان که مردم در آنها فرمانبر او شوند ریاست و پیشوایی فرا چنگ آورد، و بر این عقیده باشد که این ریاست بر مجرمانی که در فتواهای ستم آمیخته ایشان از آنان پیروی می کنند، جز با فتوا دادن به حیله و جواز آن امکان پذیر نمی گردد.

۵ - عقیده داشته باشد که فلان چیز در یک مسأله خاص به این دلیل که به نظر او آمده، حرام نیست، اما از آن روی که مردم و دیگر عالمان با این نظر او موافقت نمی کنند از ترس

اظهار و رسوایی، حیله ای به میان می آورد تا به این وسیله وانمود کند از آنچه از دیدگاه عامه عالمان حرام است دوری می گزینند، در حالی که هدف واقعی اش حلال کردن آن است. بدین سان، دیگران را در ظاهر راضی و خشنود نگه می دارد و در باطن و واقع به آنچه خود

معتقد است عمل می کند.

۶ - از کسانی باشد که به هنگام خشم نتواند بر خود مسلط باشد و احساسات و عواطف خود را رام کند، و در نتیجه در پی آن گفته یا کرده ای که نفسش او را بر آن داشته است روان می شود و آن را انجام می دهد تا این که به سختی در افتد، چونان که توان تحملش نمی ماند.

بدین سان، در پی گریز از این وضعیت به کمک حیله ای بر می آید، آن سان که این مسأله برای

بسیاری از کسانی اتفاق می افتد که از روی خشم و با شتاب و بی تأمل همسر خویش را سه طلاقه می کنند و سپس به انگیزه هایی، جدایی از همسر خود را تاب نمی آورند و از همین

روی برای بازگرداندن وی به حیله هایی چون تحلیل و دیگر حیله های نکوهیده توسل می جویند.

۷ - از کسانی باشد که تعصب مذهبی بر او سلطه دارد و چیزی جز آنچه مذهبش می گوید نمی پذیرد. گاه می شود که چنین کسی در مذهب خود با برخی از مسایل روبرو می شود که توان تحملش را ندارد، و از دیگر سوی این را نیز برخود روا نمی شمرد که از دیگر مذاهب

تقلید کند. در نتیجه، برای رهایی از این بحران به حیله ای توسل می جوید که ظاهرش پایبندی

به مذهب و حقیقت و واقعش مخالفت با آن است. این، گونه ای از جهالت و نادانی و تعبد و

ص:۳۹۰

پایبندی به چیزی است که هرگز خداوند از ما نخواسته است.

بسیاری از اجتهادها و «رأی»ها چیزهایی را با تنگنا مواجه ساخته که شارع در آنها وسعتی

خاص قرارداده است. از همین روی صاحبان این رأی و اجتهادها برای دست یافتن دوباره به

همان وسعت و گشایشی که در سنت و روایت بوده، به بهره جستن از حیله روی آورده اند. مسایلی همانند بهره جستن از گروی از سوی رهن گیرنده (مثل این که گرو حیوانی باشد و مرتهن به اندازه شیری که از آن می دوشد یا به اندازه ای که بر آن سوار می شود هزینه دهد)، یا همانند باب مساقات و مزارعه که هر کس به حرمت آنها عقیده داشته باشد با سنت ثابت رسول خدا صلی الله علیه و آله و با شیوه خلفای راشدین و دیگران و نیز با سیره ای که از دوران پیامبر صلی الله علیه و آله تا امروز در میان مسلمانان رواج داشته مخالفت ورزیده است. بعلاوه اگر حتی روایتی در این

باره نبود، الحاق مساقات و مزارعه به مضاربه، به واسطه شباهت بیشتری که دارند، سزاوارتر

بود تا الحاق آن به اجاره که دارای شباهت کمتر و از حقیقت مساقات و مزارعه دورتر است.

آنچه در بیان روی آوردن به حیله گفتیم، همه در سه واژه نادانی، سمتگری و خطای در اجتهاد خلاصه می شود. بنابر این بر هر مسلمان است که دین را از منابع اصیل آن فرا گیرد، از میان مذاهب و فتواهای فقیهان آن را که به کتاب خدا، سنت پیامبر صلی الله علیه و آله و روح حقیقت شریعت نزدیکتر است - پس از آماده کردن خود برای چنین گزینشی - برگزیند، در همه گفته ها و کرده ها از خداوند پروا بدارد و با چنین حیله هایی که هر عقل سلیم از آن ابا دارد چهره اسلام را زشت رو ننمایاند و خواسته های خود را تابع آن چیزی قرار دهد که شرع حکیم آورده است. این همان ایمان و حقیقت اسلام است؛

«فَلا وَ رَبِّکَ لاَ یُؤْمِنُونَ حَتّی یُحَکِّمُوکَ فیما شَجَرَبَیْنَهُمْ ثُمَّ لایَجِدُوا فی اَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمّا قَضَیْتَ وَ یُسَلِّمُوا تَسْلیماً»(۱)؛ «اِنَّما کانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنینَ اِذا دُعُوا اِلَی اللّهِ وَ رَسُولِهِ لِیَحْکُمَ بَیْنَهُمْ اَنْ یَقُولُوا سَمِعْنا وَ اَطَعْنا وَ اُولئِکَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ وَ مَنْ یُطِعِ اللّهَ وَ رَسُولَهُ وَ یَخْشَ اللّهَ وَ یَتَّقْهِ فَاُولئِک هُمْ الْفائِزُونَ»(۲)

۱- نساء/ ۶۵ : نه، سوگند به پروردگارت که ایمان نیاورند مگر آن که در نزاعی که میان آنهاست تو را به داوری گیرند و از حکمی که تو می دهی هیچ ناخشنودی در دل نیابند و سراسر تسلیم شوند.

۲- نور/ ۵۱ و ۵۲ : چون مؤمنان را به خدا و رسول او فرا خوانند تا میانشان حکم کند جز این نگویند که شنیدیم و فرمان بردیم. اینان رهایی یافتگانند. کسانی که از خدا و پیامبرش فرمان می برند و از خداوند بیم می برند و از او پروا می کنند رستگارانند.

بخش سوم: حیله هایی که با مقاصد شریعت در تناقض نیست

اشاره

ص:۳۹۲

فصل اول: تعریف و تبیین حیله های جایز و بیان ادله آنها

تاکنون دانستیم حیله هایی که شرع آنها را نکوهیده و باطل دانسته، آنهایی است که بنیانی شرعی را ویران سازد و مصلحتی شرعی را نقض کند، بنابر این، اگر حیله اصل و بنیانی شرعی

را ویران نکند و با مصلحتی که شرع بر اعتبار آن گواهی داده است ناسازگاری و تناقض نداشته

باشد مشمول نهی شارع نیست و باطل نیز به شمار نمی رود.

شاید در پاره ای از مصداقها و مسایل حیله میان فقیهان اختلاف نظر وجود داشته باشد، و

این برخاسته از این است که به دلیلی روشن در این خصوص ثابت و مسلم نشده که آن مصداق خاص از نوع ممنوع است یا از نوع مشروع؛ از این همین روی نیز برخی چنین مصداقهایی را به گونه نخست و برخی نیز آنها را به گونه دوم از گونه های حیله ملحق دانسته اند.

بنابر این معیار کلی در حیله های مشروع عبارت است از آنچه مقصود از آن احیای حق، یا

دفع ستم، یا انجام واجب، یا ترک حرام، یا احقاق حق، یا ابطال باطل و یا هر چیز دیگری از این دست که مقصود شارع حکیم را بر می آورد باشد و البته طریق آن نیز شرعاً طریقی مجاز و مأذون است.

حموی در شرح الاشباه و النظائر، حیله جایز را به «آنچه راه گریزی برای کسی است که به مسأله ای دینی گرفتار آمده است» و نسفی در کتاب خود طلبه الطلبه آن را به «شیوه ای پنهانی که برای دور کردن آنچه ناخوشایند است یا فراهم ساختن آنچه دوست داشتنی است به کار گرفته می شود» تعریف کرده و از دیدگاه ما تعریف حیله چنین است: «راهی است پنهان و

شرعاً مأذون، که برای جلب مصلحت یا دفع مفسده از آن بهره جسته می شود و با مقاصد و اهداف شارع نیز ناسازگاری ندارد».به هر روی، در حیله جایز فراهم بودن سه ویژگی گریز

ناپذیر است:

۱ – این که شیوه ای پنهان داشته باشد، یا از آن روی که ظاهرش بر خلاف باطنش می باشد،

و یا از آن روی که هر چند ظاهر و باطن متفاوت با یکدیگر ندارد اما به گونه ای است که ذهن عادتاً به چنین طریقی توجه نمی یابد. این خود، در نامگذاری برای معنایی که نزد اهل لغت

کاربرد فراوان دارد یک شرط شمرده می شود.

۲ – این که آن شیوه از دیدگاه شرع شیوه ای مأذون و مشروع باشد و از میان بردن حقی از

حقوق خالق یا مخلوق را در بر نداشته باشد.

۳ – این که هدفی که شخص با به کاربستن این شیوه در پی رسیدن به آن است هدفی مشروع باشد.

دو شرط اخیر برای جایز بودن و مشروع بودن حیله لازم است، هر چند تسمیه لغوی حیله به این دو وابسته نباشد.

حیله جایز را، با عنایت به آنچه گفتیم، به دو دسته تقسیم کرده اند:

۱ – این که شیوه ای که شخص از آن استفاده می کند به همان مقصود شرعی می انجامد، اما

در این که این شیوه شرعاً به چنان مقصودی می انجامد نوعی خفا وجود دارد.

اگر سببی یا راهی آشکارا و به اقتضای وضع شارع، به مقصودی معین بینجامد، به طور مطلق مصداق لغوی حیله نخواهد بود، همانند عقود شرعی بیع، اقاله، کفالت، وکالت، حواله،

اجاره و از این قبیل که احکام و آثار خاص خود را در پی می آورند؛ چه در این عقود احکام و آثار آنها به حکم شارع و به اذن او بر آنها مترتب می شود و در مقوله احکام شرعی به سان

سببهای حسی در احکام طبیعی هستند؛ هر یک به مقصود خاص خویش می انجامد و کسی هم که از رهگذر آنها به مقصود می رسد رهگذری مشروع را در پیش گرفته است.

۲ – این که شیوه ای را که شخص برای رسیدن به مقصود خویش بر می گزیند در شرع برای رسیدن به چنان مقصودی وضع نشده است، البته با این تفاوت که آنچه در این جا هدف و مقصود شخص است با هدف و مقصود شارع ناسازگار نیست؛ چه، اگر میان مقصود شخص و مقصود شارع تنافی و ناسازگاری باشد، حیله از نوع حیله های جایز بیرون، و مصداقی از

حیله های غیر جایز خواهد بود، همانند آن که شخص نزدیک فرا رسیدن سال، اموال خود را به دیگری ببخشد به این نیت که آنها را از وی باز پس گیرد، تا بدین ترتیب از زکات بگریزد.

در چنین جایی میان هدف شارع با آنچه شخص خواسته است تنافی و ناسازگاری آشکاری به چشم می آید.

این دو نوع حیله در میان افعال انسان، همانند کنایه و توریه درباب اقوال هستند، و همین

دو نوع است که اغلب در کتب پیشینیان وجود دارد، همانند آنچه در کتاب المخارج فی الحیل

از محمد بن حسن شاگرد ابوحنیفه، و در کتاب الحیل خصاف حنفی دیده می شود - گرچه بر بسیاری از آنچه در این کتاب آمده اشکالهایی وارد است - و یا همانند حیله هایی که حاکم

شهید، از عالمان حنفی، در کتاب خود الکافی آورده است. این کتاب همه آثار محمد بن حسن، از اصحاب ابوحنیفه را، که وی برای گسترش این مذهب فراهم نهاده است در بر می گیرد.

ابن قیم جوزی با آن که خود حیله و بهره جویان از حیله را هدف حمله ای سخت و همه جانبه قرار داده، اما در کتاب اعلام الموقعین صد و شانزده نمونه برای این حیله های جایز شمرده و همه را نیز پذیرفته است. البته همه یا اغلب این نمونه ها بر گرفته از کتب حنفیه است که ابن قیم نکات ریز و تازه ای به آنها افزوده است. او همچنین در کتاب اغاثه اللهفان من مصاید الشیطان هشتاد نمونه برای این نوع از حیله آورده است. البته گاه در مورد برخی از گفته های وی درباره پاره ای از حیله هایی که در این دو کتاب ذکر شده ناسازگاری و ناهماهنگی دیده می شود.

ابن قیم در اغاثه اللهفان پس از آوردن نمونه ها چنین می گوید:

هدف از آوردن این نمونه ها و نیز نمونه هایی دو چندان برابر که ما نیاورده ایم بیان این

حقیقت است که خداوند سبحان به وسیله آن آیین پاک و پر گذشت و به وسیله آنچه از طریق پیامبر خدا صلی الله علیه و آلهبر ما آسان ساخته، این امت را از گرفتار آمدن به بندها و زنجیرها[یی که بر دیگر امتها بود] و نیز از دامن زدن به راههای مکر و فریب و نیرنگ ورزی بی نیاز ساخته است، چونان که ما را با برخورداری از حق و مباحی که سودمندتر است از هر چه باطل و حرام است و زیان می رساند بی نیاز داشته.(۱)

اینک برای روشنتر شدن موضوع چند نمونه را می آوریم:

۱ - زنی بر مردی حقی دارد و آن مرد حق او را انکار می کند و از اعتراف و اقرار کردن به آن خودداری می ورزد تا در نتیجه زن [ناگزیر] به همسری او اقرار کند. در این جا راه رهایی زن و

۱- ر.ک.: اغاثه اللهفان، ج ۲، ص ۶۹.

رسیدن وی به حق خود آن است که برای خود گواهانی بگیرد که همسر فلان مرد نیست و می خواهم بدروغ و بی آن که حقیقتی داشته باشد به همسری فلان مرد اقرار کنم تا بدین وسیله مالی را که در نزد او دارم از او بستانم. شما [پس از آن که چنان اقراری کردم و حق خود را ستاندم]گواهی دهید که اقرار من به همسری باآن مرد دروغ بوده و هدفم از آن رسیدن به حق خویش بوده است.

نظیر این مسأله آن است که فردی برادری برادر خود را انکار می کند و حاضر نمی شود بدان اقرار کند مگر پس از آن که برادر وی گواهی دهد و اعتراف کند که در میراث پدر هیچ

حقی و سهمی ندارد، یا اگر حق و سهمی داشته آن را از طریق ابراء به برادرش واگذاشته، یا وی خود همه سهم خویش را به برادرش هبه کرده، یا همه سهم خویش را تحویل گرفته، و یا به جای سهم خود چیزی دیگر عوض ستانده و یا هر اقرار دیگری از این قبیل که حق و سهم او از ارث موجود و بر جای مانده از پدر را از میان می برد. در این جا برادری که نسبش مورد انکار دیگری قرار گرفته به صورت پنهانی با دو گواه در میان می گذارد که وی همچنان از حق خود دست نکشیده، ولی بظاهر به آنچه برادرش از او می خواهد اقرار می کند تا در برابر به نسب و برادری او اقرار کند و در نتیجه بپذیرد که آن برادر که تاکنون مورد انکار بود نه چیزی از ارث پدر گرفته، نه آن را به برادر واگذاشته، نه به وی هدیه کرده و نه عوضی در برابر سهم خویش ستانده است.

سلف چنین کسی را «مضطهد» (ستمدیده و ناچار) می نامیدند؛ چه، وی مورد ستم قرار گرفته و از حقش بازداشته شده است تا حق دیگرش را ساقط کند. چنین کسی به «مکرَه» بیشتر شباهت دارد تا به «مختار»، و از همین روی ملزم به آثاری که بر فعل مختار بار می شود

نیست. دلیل ما بر این سخن آن است که امیر مؤنان علی بن ابی طالب - کرم الله وجهه - به عدم وقوع طلاق «مضطهد» حکم کرده است؛ حماد بن سلمه می گوید: حمید به نقل از حسن برای ما نقل کرد که مردی بعد از ازدواج با زنی قصد سفر کرد. کسان آن زن مانع سفر وی

شدند. وی پذیرفت که چنانچه تا یک ماه نفقه آن زن را از سفر نفرستد زن طلاق یافته است.

آن مهلت به پایان رسید و مرد چیزی برای زنش نفرستاد. چون از سفر بازگشت کسان زن دعوای خود با او را برای داوری نزد امیرمؤنان علی - کرم الله وجهه - بردند و او فرمود:

«اضطهدتموه حتی جعلها طالقاً» (آن مرد را تحت فشار قرار داده اید تا زن خویش را طلاق

داده است). پس آن زن را به خانه مرد برگرداند.

گفتنی است تفاوت میان مضطهد و مکره آن است که مکره می خواهد با پذیرفتن آنچه

بدان وادار و ناگزیر شده است ضرری را از خود دور کند، و مضطهد می خواهد با ملتزم شدن به آنچه از او خواسته اند به حق خود برسد. اما هیچ کدام از این دو نه در آنچه بدان پایبند

شده اند مختار و نه بدان راضی بوده اند، و نه بدان نیازی داشته اند.(۱)

۲ - کسی به دیگری می گوید: این خانه یا این کالا ـ را برای من از فلانی بخر تا آن را به فلان مقدار سود از تو بخرم. آن شخص که چنین خریدنی را از او خواسته اند بیم آن دارد که اگر آن کالا ـ یا خانه را بخرد نظر کسی که چنین چیزی از او خواسته است برگردد و آن را از او نخرد، و از طرفی وی نتواند آن را به فروشنده برگرداند. در این جا حیله یا چاره کار آن است که وی آنچه را می خرد به شرط خیار سه روز یا بیشتر از آن بخرد و سپس به کسی که از او چنین

خریدی را خواسته بگوید: آنچه خواسته ای خریده ام. اگر وی آن کالا را از او بگیرد و به همان سودی که وعده داده است بخرد که هیچ مشکلی در کار نیست، اما اگر نخرد وی می تواند به

استناد خیاری که دارد آن را به فروشنده برگرداند.

در همین مسأله اگر کسی که از دیگری خواسته چیزی برای او بخرد، خواهان شرط خیار نیز در معامله اش با او باشد حیله و راه چاره آن است که شخص واسطه برای این فرد مدت

زمان خیاری کوتاهتر از خیاری که خود با فروشنده دارد قرار دهد تا اگر وی در این مدت

معامله را فسخ کرد او بتواند کالا را به فروشنده برگرداند.

۳ - اگر کسی از دیگری خانه، باغ یا زمینی برای چند سال اجاره کند و سپس بیم آن داشته

باشد که اگر آن خانه یا باغ یا زمین بازدهی بیشتری و مرغوبیتی یابد موجر عقد اجاره را با تمسک به نوعی از انواع مکر و نیرنگ فسخ کند راه چاره آن است که برای هر سال از سالهای

مدت اجاره اجرتی مشخص قرار دهد و این اجرت را به گونه ای تنظیم کند که بیشترین بخش آن در سالهای آخر اجاره و مقدار کمتر آن در سالهای آغازین اجاره واقع شود، تا در نتیجه

موجر نتواند پس از آن با وی حیله ورزد.

بر عکس، اگر موجر بترسد که مستأجر در سالهای بعد با حیله و نیرنگ قرار داد اجاره را

فسخ کند راهش آن است که در تنظیم نحوه پرداخت اجرت بخش عمده آن را در همان سالهای آغازین و بخش کمترش را در سالهای پایانی مدت اجاره قرار دهد.

۴ - اگر زنی بـا مردی ازدواج کنـد و سـپس بیم آن ببرد که وی به سـفر رود و او را تنها بگـذارد، یا او را در حالی که راضـی نیست با خود به جایی دیگر ببرد، یا پس از ازدواج با او زنی دیگر

۱- ر.ک.: اعلام الموقعین، ج ۴، ص ۲۶.

نیز بگیرد، یا او را بدون هیچ جرمی کتک زند، یا اگر او را ثروتمند پنداشته روشن شود که نادار

است، یا اگر او را سالم پنداشته روشن شود که عیبی دارد(۱)، یا اگر او را با سواد پنداشته روشن شود که بیسواد است، یا اگر او را عالم پنداشته روشن شود که نادان است، و از این قبیل بیمها داشته باشد، از آنجا که جدا شدن از شوهر در هیچ کدام ازین فرضها به دست خود او نیست

راه چاره برای وی آن است که در متن عقد شرط کند که هرگاه موردی از این موارد پیش آمد

وی خود وکالت در طلاق داشته و دارای این اختیار باشد که اگر بخواهد بماند و اگر هم بخواهد جدا شود. در این جا اگر ولیّ زن عهده دار و طرف عقد است تنها با این شرط به ازدواج رضایت می دهد و مثلاً به مرد می گوید: این زن را به همسری تو در آوردم، مشروط بر آن که اگر فلان و فلان مسأله پیش آمد اختیارش با خودش باشد. ابن قیم می گوید: چنین حیله ای اشکال ندارد؛ زیرا زن می تواند به کمک آن از شوهری که به زیستن با او خشنود

نیست رها شود و همچنین به کمک این حیله از آن بی نیاز می گردد که در صورت بروز مشکلاتی از این دست به حاکم شکایت کند تا او به استناد غیبت، یا اعسار و یا همانند آن

نکاح را فسخ کند.

۵ – از دیدگاه اکثر فقیهان اقرار مریض به بدهیی به وارث خود، به واسطه تهمتی که در میان

است باطل است(۲). بنابر این اگر بیماری بدهی دارد و می خواهد پیش از مرگ نسبت به این

بدهی برائت ذمه حاصل کند، و از دیگر سوی این را نیز می داند که اقرارش باطل است، باید

در پی حیله و راه چاره ای برای برائت ذمه و رسیدن صاحب مال به حق خویش باشد. وی می تواند از یکی از این شیوه ها بهره جوید:

یک : این که نسبت به بدهیی که دارد از دیگر وارثان اقرار بگیرد؛ زیرا اقرار، تنها به واسطه

حق وارثان نافذ و صحیح نبود، اما وقتی آنان نیز اقرار کنند پرداخت این بدهی از میراث فرد پس از مرگش بر آنان لازم می شود.

دو : اگر این راه امکان پذیرنگردد راه دیگر آن است که وی مردی بیگانه را که به وی

۱– البته عیب را در اینجا باید مقید کرد به این که به خودی خود موجب فسخ عقد نباشد، چه در این گونه از عیب ها عقد به

خودی خود فسخ می شود و نیازی به اندیشیدن حیله ای برای فسخ نیست.- م.

۲- روشن است که مبنای حکم در اینجا همان دیدگاه عامه است که وصیت برای وارث را جایز نمی دانند. مولف با پایه قرار دادن همین دیدگاه و نیز با عنایت به این نظر خود که هرگونه حیله را به هدف وصیت برای وارث ممنوع می شمرد، برای گریز از این منع چاره ای یافته است. - م.

اطمینان دارد بیاورد و به بدهکار بودن به همان مرد بیگانه اقرار کند و او نیز آنچه را از این

طریق می گیرد به بستانکار حقیقی بدهد.

سه : اگر این حیله هم امکان پذیر نگردد راه دیگر آن است که طلبکار کالایی با ارزشی معادل آنچه از بیمار طلبکاری دارد از او بخرد [و ثمن آن را نپردازد] و سپس بیمار اقرار کند که ثمن را گرفته است، یا آن که در حضور چند شاهد ثمن را از او بگیرد و سپس پنهانی به وی

برگرداند. البته اگر این حیله نیز امکان پذیر نشود می تواند ثمن را نزد طلبکار به عنوان ودیعه بگذارد تا در نتیجه امانت باشد و ادعای وی در مورد تلف شدن آن پذیرفته شود، یا وی تأویلی در این باره به میان آورد یا مدعی برگرداندن ودیعه به صاحب آن [یعنی همان بیمار] شود که در این فرض نیز ادعای او پذیرفته است.

۶ - اجاره دادن زمینی که در حال حاضر محصولی در آن کشت شده است جایز نیست، اما اگر شخص بخواهد چنین کاری را انجام دهد دو حیله جایز پیش روی دارد:

الف) این که نخست محصولی را که در زمین هست به شخص بفروشد و سپس زمین را به او اجاره دهد تا در نتیجه صدق کند که زمین در هنگام اجاره دادن مشغول به محصولی بوده که ملك مستأجر است و بدین ترتیب اشکالی در صحت اجاره پیش نمی آید.

ب) اگر محصول هنوز پا نگرفته باشد یا از آن کسی دیگر غیر از مالك زمین باشد و در نتیجه حیله فروش محصول امکان پذیر نگردد راه دیگر آن است که زمین را برای پس از برداشت محصول اجاره دهد. البته این حیله بر این مبنا که اجاره برای زمان آینده صحیح

می باشد درست است. این نوع از اجاره به صورت منجّز انعقاد می یابد، با لحاظ این نکته که تسلیم عین مورد اجاره پس از مدتی معین صورت پذیرد.(۱)

۷ - یکی از حیله هایی که می تواند مورد اختلاف نظر نیز باشد آن است که چنانچه کسی به همسرش بگوید: «اگر در روز ماه رمضان با تو نزدیکی نکنم، سه طلاقه ای». در این جا حیله و راهی که برای گریز از این سوگند وجود دارد آن است که مرد همسر خود را به سفر دوری ببرد که در آن جا روزه خوردن برایش حلال باشد، و در همان جا به سوگند خود عمل کند. درباره این مسأله از احمد بن حنبل پرسیدند وی گفت: این کار را نمی پسندم، زیرا یك حیله

است و من حیله را چه در این مورد و چه در موارد دیگر نمی پسندم. قاضی می گوید: امام

احمد از آن روی این کار را مکروه و ناخوشایند دانسته که تنها در آن نوع از سفر روزه خوردن

۱- ر.ک.: اعلام الموقعين، ج ۳، ص ۳۰۱.

جایز است که سفری مباح و مقصود باشد، در حالی که شخص در اینجا هیچ مقصودی در خود سفر ندارد و سفر مقصودش نیست و تنها می خواهد از این رهگذر سوگند خود را باز گشاید. در برابر این نظر احمد بن حنبل، [امام] زین العابدین علیه السلام چنین کاری را جایز دانسته است؛ خطیب در کتابش الفقه و المتفقه به سندی که خود دارد و به علی بن حسین بن علی بن ابی طالب علیهم السلام می رسد چنین می آورد که مردی سوگند خورده و گفته اگر در روز ماه رمضان بازنش نزدیکی نکند وی سه طلاقه است، فرمود: «او را با خود به سفر ببرد و در آنجا در روز با او نزدیکی کند». توجیه و دلیل این نظر آن است که این کار دربردارنده اسقاط روزه نیست، بلکه تنها به واسطه ضرورت سوگند، روزه را به تأخیر می افکند، و بدین سان دو مصحلت کنار

هم گرد آورده می شود، مصلحت باقی ماندن زن در نکاح شوهرش، و مصلحت روزه واجب و ترک نکردن عمدی آن. از همین روی است که شیخ ابومحمد مقدسی می گوید: صحیح آن است که به این کار سوگند گشوده می شود و بر فرد حلال می شود که در آن روز روزه بخورد؛

زیرا آنچه انجام داده سفری دور [واجد شرایط] و مباح است برای هدفی صحیح و مشروع، و از دیگر سوی این هدف که کسی بخواهد سوگند خود را برگشاید و نشکند از اهداف صحیح است. او در ادامه می گوید: ما در این مسأله که اگر کسی برای رفتن به جایی دو راه داشته باشد که یکی از آنها کوتاه است و موجب قصر نماز نمی شود و دیگری طولانی است و موجب شکستن نماز می گردد این را مباح دانسته ایم که شخص راه دورتر را انتخاب کند تا در سفر

خود نماز را شکسته بخواند و روزه نگیرد، با آن که در اینجا هیچ قصدی جز ترخّص(۱) ندارد. پس در مسأله مورد بحث ما به طریق اولی، می بایست آنچه کرده صحیح باشد.

البته طرفداران نظریه نخست می توانند بگویند: انسان حق ندارد شرع را تابع خودسریها و سبک مغزیهایی همانند این سوگند، که آن را جز سفاهت نشمرند، کند، بلکه این شرع است که

می بایست انسان تابع و تسلیم آن باشد. روزه نیز گرچه به قضا جبران می شود، اما شارع هدفی

درست در واجب کردن آن در روزهای ماه رمضان داشته و به تأخیر افکندن آن را جز در

۱- گفتنی است ازدیدگاه مذاهب اربعه عامه سفر تنها موجب جواز روزه خوردن است و مسافر می تواند روزه بگیرد یا روزه نگیرد. جزری در این باره می گوید: روزه گشودن برای مسافر مباح است، مشروط بر این که سفر به اندازه مسافت باشد و پیش از طلوع فجر آغاز شود. البته از دیدگاه حنابله سفری که تا پیش از زوال صورت پذیرد موجب اباحه روزه گشودن است و حتما لازم نیست پیش از طلوع فجر آغاز شده باشد. ر.ک.: الفقه علی المذاهب الاربعه،- م.

صورت بروز عذرهایی گریز ناپذیر جایز ندانسته و این در حالی است که سفر برای گشودن سوگند از این گونه عذرها نیست. البته این حکم دربرگیرنده سختی و شدتی بر مکلف است،اما این هیچ اشکالی پیش نمی آورد؛ زیرا این خود اوست که چنان سختی را برای خویش فراهم آورده است. از همین جا روشن می شود که دیدگاه احمد بن حنبل در این مسأله بسیار قوی است.(۱)

۸ - اگر شخص به سبب تنگی وقت از این بترسد که احرام حج ببندد و سپس به حج نرسد و در نتیجه بروی هم قضا و هم قربانی نرسیدن به حج واجب شود، چاره کار و حیله وی آن است که احرامی مطلق ببندد و نوع آن را تعیین نکند تا اگر در وقت توانست به موقف برسد

احرام خود را احرام حج قران یا تمتع قرار دهد و اگر وقت نرسد این احرام را احرام عمره قرار دهد و هیچ تکلیف دیگری نیز جز انجام اعمال عمره بر او واجب نشود.

۹ - اگر کسی بدون احرام از میقات بگذرد بر او لازم است احرام بندد و به واسطه این عبور

بی احرام قربانی هم بکند. در اینجا حیله ای که برای گریز از وجوب قربانی وجود دارد آن

است که شخص از همان جا که هست محرم نشود، بلکه به میقات برگردد و در میقات احرام بندد؛ چه، اگر در همان جای خود [که جایی گذشته از میقات است] احرام بندد قربانی بر او واجب می شود و به برگشتن به میقات نیز از او ساقط نمی گردد.(۲)

۱۰ - اگر کافری ذمی بخواهد مسلمان شود و در این هنگام مقداری شراب نیز در اختیار داشته باشد و از این بیم برد که در صورت مسلمان شدن فروش آن شراب برایش جایز نباشد و به جای آن دور ریختنش بر او واجب شود، راه و حیله که برای او وجود دارد این است که آن شراب را به یک کافر ذمی دیگر بفروشد، سپس مسلمان شود و آنگاه بهایی را که از آن شخص

طلبکار است درخواست کند، و در این کار هیچ اشکالی نیز متوجه او نگردد. دلیل جواز این

کار روایتی است که مسلم به نقل از ابوسعید خدری آورده که گفت: از رسول خدا صلی الله علیه و آله شنیدم

که می فرماید: «ای مردم، خداوند در مورد شراب کنایه هایی می آورد و بزودی در این باره

فرمانی نازل خواهد شد؛ پس هر که شرابی دارد آن را بفروشد و از بهای آن سود برد». راوی

می گوید: چیزی نگذشت که رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: «خداوند شراب را حرام کرده است و اینک هر که این آیه به او رسیده و چیزی از آن نزد اوست نه آن را بیاشامد و نه بفروشد». پس از آن بود که مردم با آنچه شراب داشتند به کوچه و بازار مدینه روی کردند و همه آنها را بر

۱- اعلام الموقعين،ج ۳، ص ۳۰۱.

۲- ر.ک.: اعلام الموقعين،ج ۳، ص ۳۰۶.

زمین ریختند.

وجه دلالت این حدیث آن است که حرمت شراب برای ذمی به واسطه مسلمان شدن همانند حرمت آن بر اصحاب رسول خدا به واسطه نزول قرآن، پس از دوره ای که شراب حرمت نداشت است، و شارع به اصحاب رسول خدا صلی الله علیه و آله اجازه داده است پیش از نزول آیات قرآن درباره تحریم شراب آن را بفروشند. بنابر این، بر همین قیاس می بایست برای کافر ذمی فروش شراب پیش از مسلمان شدن حلال باشد.

اگر گفته شود: چنانچه آن خریدار هم پیش از پرداخت بهای شراب مسلمان شود، آیا این پرداخت از او ساقط می گردد یا نه، در پاسخ خواهیم گفت: این بدهی ساقط نمی شود؛ زیرا

پیش از مسلمان شدن بر ذمه او مستقر شده است.

آنچه گذشت نمونه هایی از حیله های جایز بود و در فصلهای آینده نیز - به خواست خداوند - نمونه هایی دیگر که از سلف صالح برای ما روایت شده است خواهیم آورد.(۱)

ص:۴۰۳

۱- چنان که از مبسوط شیخ بر می آید از دیدگاه شیعه نیز آن حیله ای مباح است که هم خود فعل مباح باشد و هم هدف از آن. اما اگر یکی از این دو شرط نفی شود حکم به جواز هم نفی خواهد شد. نکته دیگر آن که به نظر می رسد حیله هایی که به نام حیله جایز شناخته شده اند اغلب حیله هایی هستند که برای جلوگیری از سوگند شکنی به کار آمده اند؛ یعنی از وسیله ای مباح استفاده شده برای آن که شخص در فعلی حرام همانند سوگند شکنی نیفتد، نه آن که وسیله ای مباح برای رسیدن به چیزی که اساساً حرام است به کارگرفته شود، آن سان که در حیله های ربای قرضی مشاهده می کنیم. مناسب است برای روشن شدن بیشتر مسأله بخشی از آنچه را شیخ در مبسوط آورده است فرا روی نهیم. شیخ در اواخر کتاب طلاق فصلی با نام «فصل فی باب الحیل» می گشاید و در آن در آغاز چنین می گوید: «حیله ها در کلیت خود جایز هستند، و هیچ کس در این مخالفتی ندارد مگر برخی از جدا شدگان که اساساً حیله را منع کرده اند. دلیل ما آن است که خداوند در داستان ابراهیم چون از او پرسیدند چه کسی با بتان چنین کرده است از زبان او آورده : «بَلْ فَعَلَهُ کَبیرُهُمْ فَسْئَلُوهُمْ اِنْ کانُوا یَنْطِقُونَ»؛ بلکه بزرگترشان چنین کرد، اگر سخن می گویند از آنها بپرسید انبیاء/ ۶۳. قصد ابراهیم از این سخن آن بود که اگر بتان توان سخن گفتن دارند از خود آنها بپرسید. بدین سان او حکم را بر شرطی محال معلّق کرد تا بدانند انجام هرگونه کاری از بتان محال است و آن که چنین ناتوان است سزامند پرستیدن نیست. همچنین خداوند می فرماید: «وَخُذْ بِیَدِکَ ضِغْثاً فَاْضرِبْ بِهِ وَلا تَحْنَثْ»؛ دسته ای از چوبهای نازک برگیر و با آن بزن و سوگند خود مشکن (ص/ ۴۴). خداوند در این آیه برای ایوب راه بیرون شدن از

سوگند خود قرارداد، و اصحاب چنین روایت کرده اند.

سوید بن حنظله روایت کرده و گفته است: من به همراه وائل بن حجر روانه مدینه شدیم و او قصد دیدن پیامبر صلی الله علیه و آله داشت. در میانه راه دشمنانش او را گرفتند. مردمان [همراهم] از سوگند خوردن خودداری کردند و من به خداوند سوگند خوردم که او برادر من است. بدین سان دشمنان او را واگذاردند. سپس این ماجرا را با رسول خدا صلی الله علیه و آلهدر میان نهادم و او فرمود: راست گفته ای، مسلمان برادر مسلمان است. بدین ترتیب رسول خدا صلی الله علیه و آله کاری را که سوید انجام داده بود برای او مجاز اعلام فرمود و وجه درستی سخنی را که او به عنوان راه چاره به کار بسته بود بیان داشت تا در نتیجه او سوگندی راست خورده باشد».

از این تعبیر شیخ و همچنین از دو دلیل اخیر او چنین بر می آید که در حیله بیش از هر چیز به کارهایی مباح نظر بوده است که وسیله ای برای کار مباح شده اند. چنین است که شیخ در ادامه سخن می آورد: «وقتی این ثابت شد روشن می شود حیله ای جایز است که فعلی مباح باشد که برای رسیدن به یک هدف مباح از آن بهره جسته می شود. اما انجام فعلی ممنوع برای رسیدن به مباح به وسیله آن غیر جایز است، گرچه که برخی آن را جایز دانسته اند».

شیخ سپس برای حیله ممنوع یا به دیگر سخن، فعل ممنوعی که برای رسیدن به هدفی مباح از آن بهره جسته می شود دو مثال می آورد که هر دو از ابوحنیفه نقل شده است.

- یکی آن که وی - به روایت ابن مبارک - به زنی که نزد او از شوهر خویش شکایت آورده و خواهان جدایی از او بود گفت: مرتد شو تا نکاح میان تو و او از میان رود...

- دیگر آن که وی به مردی گفت: مادر همسرت را به شهوت ببوس تا نکاح میان تو و همسرت زایل شود.

شیخ آنگاه از نضربن شمیل چنین نقل می کند: «در کتاب حیل - کتابی منسوب به ابوحنیفه که مولف کتاب حاضر در فصول آینده آن را بر ترازوی نقد می نهد و انتساب آن به ابوحنیفه را انکار می کند - سیصد و بیست یا سیصد و سی مسأله است که همه کفر است: یعنی هر که آنها را مباح بشمرد کافر است.

شیخ در ادامه ادله حرمت این گونه از حیله ها را می آورد که آیه حیله شنبه (اعراف/ ۱۶۳) و حدیث «لعن الله الیهود حرمت علیهم الشحوم» از آن جمله است.

فقیه طایفه سپس می گوید: چون محمد بن حسن شیبانی شاگرد ابوحنیفه در این مسأله نگریست گفت: نباید به کمک معصیت به مباح راه جست.

پس از همه اینها، شیخ طوسی تقسیمی می آورد که نشان دهنده همان نکته پیشگفته است که حیله جایز تنها ناظر به راههای جلوگیری از سوگند شکنی است. شیخ می گوید: «وقتی ثابت شد که چنین حیله هایی جایز نیست و تنها آن چیزی جایز است که حلالی باشد که برای رسیدن به حلال از

دلیل جواز این نوع از حیله، کتاب، سنت و نیز آثار است، چونان که در فصلهای آینده روشن خواهد گشت.

(۱)

۱- آن بهره جسته می شود، روشن می شود حیله - در عبارت شیخ در اینجا کلمه «الأیمان» (سوگندها) آمده که با عنایت به ما قبل و مابعد می تواند اشتباهی چاپی باشد - بر دو گونه است: حیله ای که مانع حنث سوگند است، و حیله ای که مانع انعقاد سوگند است». شیخ سپس مثالهایی برای حیله جایز از دو نوعش می آورد که نظر به آمدن این نمونه ها در متن کتاب حاضر از آوردن آنها در این پاورقی خودداری می شود. اما کوتاه سخن آن که در برداشت مترجم آنچه در مبسوط شیخ درباره حیله آمده به آنچه در متن کتاب حاضر آمده بسیار نزدیک است و می بایست حیله های جایز را تنها به حیله های گریز از سوگند شکنی ناظر دانست، نه به کارهایی که با ماهیت شریعت و با فلسفه فقه ناسازگار است. برای اطلاع بیشتر رجوع کنید به مبسوط، ج ۵، ص ۹۵ - ۹۸. - م.

فصل دوم: دلالت قرآن بر جواز حیله هایی که با مقاصد شرع ناسازگاری ندارد

اشاره

قرآن کریم در آیه های بسیاری بر جایز بودن این گونه از حیله دلالت می کند. ما در این جا به شمار اندکی از این آیه ها که در چند بند زیر می آید بسنده می کنیم:

۱ : جواز کنایه در خواستگاری زنِ شوهر مرده

خداوند می فرماید:

«وَ لاَ جُناَحَ عَلَيْكُمْ فِيماَ عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ أَوْ أَكْنَنْتُمْ فِي أَنْفُسِكُمْ، عَلِمَ اللّهُ أَنَّكُم سَتَذْكُرُونَهُنَّ، وَ لكِنْ لاَ تُواعِدُوهُنَّ سِرًّا إلاَّ أَنْ تَقُولُوا قَوْلاً مَعْرُوفاً، وَلاَ تَعْزِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّى يَبْلُغَ الكِتَابُ أَجَلَهُ، وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللّهَ يَعْلَمُ ماَ فِي أَنْفُسِكُمْ فَاحْذَرُوهُ، وَاعْلَمُوا أَنَّ اللّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ».(۱)

ص:۴۰۶

۱- بقره/ ۲۳۵: گناهی بر شما نیست در آنچه به کنایه درخواستگاری زنان آوردید یا در دل پنهان داشتید. خداوند می داند که بزودی از آنان یاد خواهید کرد. ولی در نهان با آنان وعده منهید مگر آن که به وجهی نکو سخن گویید. آهنگ بستن نکاح مکنید تا آن مدت به سر آید. بدانید خداوند به آنچه در دل دارید آگاه است؛ از او بترسید و بدانید خداوند خود بخشاینده و بردبار است.

در آمدی بر شرح آیه

«وَ لاَ جُناَحَ»؛ واژه جناح در این جا به معنای گناه است.«فِیماَ عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ»؛ خطبه [بر وزن فتنه] به معنای خواستگاری از زن و تقاضای ازدواج با اوست. تعریض و کنایه آوردن در خواستگاری نیز آن است که مرد به زن چیزی بگوید که با اشاره ای پنهان از تمایل

وی به ازدواج با او حکایت دارد، همانند این که به او بگوید: «تو زیبایی»، یا بگوید: «من به ازدواج نیاز دارم» و یا از منزلت و فضل خود برای زن سخن بگوید.

« سِرّاً»، در این جا به معنای نکاح یعنی عقد نکاح است؛ چه، سرّ و پوشیده داشتن لازمه همبستری کردن با زن است و به همین سبب به عنوان یک تعبیر کنایی برای دلالت بر آن به کار رفته و سپس به همین معنا و از باب اطلاق نام مسبَّب بر سبب بر نکاح به معنای عقد نیز اطلاق شده است.

«حَتَّی یَبْلُغَ الکِتَابُ أَجَلَهُ»؛ یعنی تا زمانی که آن دوران انتظار خویشتن داری زن شوهر مرده که بر او مقرر داشته شده است، یعنی همان دوران عدّه به پایان رسد.

نکاح عقدی شرعی میان زن و مرد است که از ناحیه اجتماعی و هم از ناحیه دینی آثاری را

در پی می آورد؛ به وسیله آن دامن مرد و زن از آنچه خداوند حرام کرده پاک داشته می شود، به وسیله آن مرد و زن از آنچه انسان از آن بی نیاز نیست در چهارچوب حدود الهی بهره می برند،

به وسیله آن میان دو خانواده که پیشتر از هم دور بوده اند پیوند برقرار می شود و از این پیوند دوستی، آشنایی، همکاری و همدستی متقابل می زاید و به وسیله آن و در پی فرزندانی که از

زن و مرد به وجود می آیند و همچنین در پی دوستی، آشنایی و جفت شدنی که میان زن و مرد

پدید می آید یک خانواده نو شکل می گیرد. نکاح به سبب همین فایده های بزرگی که در بردارد

و نیز فایده هایی دیگر افزون بر آنچه گفتیم، برای زن و مرد یک نعمت بزرگ است.خداوند نیز این عقد را بزرگ و ارزشمند دانسته و در کتاب خویش و بر زبان پیامبر خود صلی الله علیه و آله آن را یک «پیوند مقدس» خوانده است.

یکی از مظاهر این بزرگداشت آن است که خداوند برای مراعات حق زن و مرد، به هنگام از میان رفتن این عقد به سبب مرگ یا جدایی، برای آن حریمی قرارداده که تجاوز از آن روانیست. این حریم در عرف شارع «عدّه» نامیده می شود و آن را چنین تعریف کرده اند: مدتی است مقرر داشته شده بر زن که وی در آن، پس از زوال نکاح و به منظور پایان یافتن آثار باقیمانده از آن، نباید با کسی دیگر ازدواج کند.

البته طول این مدت بسته به نوع جدایی زن و مرد از همدیگر تفاوت می یابد. اما آنچه در

ص:۴۰۷

این جا موضوع بحث ماست عـدّه وفات است؛ اگر مرد بمیرد شارع بر زن واجب ساخته است چنانچه آبسـتن نباشـد چهار ماه و ده روز عـدّه نگه دارد و در این مدت حداد(۱) بـدارد و با مردی دیگر نیز ازدواج نکند، اما اگر آبسـتن باشد عدّه اش به زادن فرزند پایان می پذیرد، خواه این مدت کوتاه باشد و خواه بلند. این تشریعی گرانمایه است که انسان را به قدرشناسی و مراعات

احترام همسری که در گذشته است وامی دارد و مانع تباهی نسل و فرزند احتمالی مرد می شود

و نیز نشـانی است که از اهمیت ازدواج، یعنی همـان که خـدایش مودّت و رحمت قرارداده است حکـایت می کنـد و زن را به اهمیت و گرانسنگی نعمتی که با مرگ نان آور و سرپرست خود از دست داده است توجه می دهد. ابن قیم می گوید:

در دوران جاهلیت درنگه داشـتن احترام حق شوهر و بزرگداشـتن این عقـد بسـیار مبالغه می کردنـد و زن یک سال در بدترین جامه و محقرترین خانه عدّه نگه می داشت. اما خداوند

به شـریعت خـویش که آن را رحمت و نعمت قرار داده است در این کـار بر آنـان تخفیف داد و زمـان عـدّه، بر وفق حکمت و مصلحت، چهارماه و ده روز شد؛ چه ناگزیر می بایست مدتی برای عدّه نگه داشـتن زن تعیین می شد و این در حالی است که از دیگر سوی سـزاوارترین مدت، آن بود که با سپری شدنش روشن شود فرزندی وجود دارد یا نه [و این مدت نیز همان چهار مـاه و ده روز بود]؛ زیرا فرزنـد چهـل روز نطفه است. چهـل روز علقه و چهـل روز مضـغه، که این خود سه ماه کامل می شود. سپس در چهارمین مرحله روح در او دمیده می شود. این مرحله ده روز دانسـته شده است تا اگر حملی باشد در این مدت آثار حیات او به حرکت کردن آشکار شود.(۲)

خداوند برای بر آوردن هدف و فلسـفه ای که عدّه برای آن تشریع شده، این را حرام اعلام داشته است که کسی از زنی که در عدّه وفات است صریحاً خواستگاری کند، یا او را به عقد

خویش در آورد، تا مباد این زمینه ای شود برای آن که زن در صورت آبستن بودن آبستنی خود

را برای جلوتر انداختن ازدواج انکار کند، یا اکنون که خواستگاری برایش پیدا شده درباره

مـدتی از دوران عـدّه که سپری کرده است دروغ بگوید. اما خداوند این را مباح دانسـته است که مرد در همین دوران به کنایه از زن خواستگاری کند، بدین شیوه که از طریقی پنهان در حضور

او از چیزی سخن به میان آورد که از تمایلش به ازدواج با وی حکایت داشته باشد، و البته در

۱- حداد به معنای خودداری ورزیدن زن از هر چیزی است که عرفاًزینت شمرده شود . - م.

۲- ر.ك.: اعلام الموقعین، ج ۲، ص ۳۸.

کنار آن ادب و مردانگی را مراعات کند و حرمت شوهر پیشین او را نشکند. این فضل و نعمتی از سوی خداوند برای انسان است؛ چه او می داند چگونه انسان در برابر تمایل به زنان ضعیف

است و افزون بر این، چگونه این کنایه خواستگاری می تواند زنی را که با از دست دادن عزیزترین دوست و گرامی ترین همنشین، دنیا در برابر دیدگانش تاریک و گیتی با همه فراخی

بر او تنگ شده است آرامش بخشد. و از همین روی فرموده است: «وَ لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ».

شرح معنای آیه

«وَ لاَ جُناَحَ عَلَيْكُمْ»؛ ای مردانی که در پی همسر گرفتنید، بر شما ایرادی نیست «فِيماَ عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ» در این که کنایه خواستگاری از زنانی که عدّه وفات را می گذارنند به میان آورده اید و البته به خواستگاری تصریح نکرده اید و تنها گفته اید: «می خواهم ازدواج کنم»، «به زن نیاز دارم»؛، «دوست دارم خداوند زنی صالح روزی ام کند» - چونان که بخاری

این عبارات را تعلیقاً از ابن عباس نقل کرده است - و یا سخنانی دیگر از این دست دربردارنده

اشاره و ایهامی به تمایل خود به آن زن است تا وی اگر شما را خواست به کسی دیگر پاسخ

ندهد، البته تا زمانی که به ازدواج یا به خواستگاری تصریح نکنید و نگویید: «می خواهم با تو ازدواج کنم»، یا «از تو خواستگاری می کنم». یکی از دیگر کنایه های خواستگاری آن است که مرد در حضور زن از فضل و منزلت خود سخن گوید، چونان که روایت ابن مبارک در کتاب النکاح به نقل از عبدالرحمن بن سلیمان، از خاله اش سکینه دختر حنظله بر این مطلب دلالت دارد، آن جا که گفت: در حالی که عدّه داشتم ابوجعفر محمد بن علی علیه السلام بر من وارد شد و گفت: تو از نزدیکی من با رسول خدا صلی الله علیه و آله، حقِّ جدّم علی علیه السلام و استوار گامی ام در اسلام خبرداری. گفتم: خداوند بر تو بیامرزد، آیا در حالی که در عدّه ام و تو نیز کسی هستی که علم را از تو گیرند از من خواستگاری می کنی؟ گفت: آیا من چنین کردم؟ من تنها از نزدیکی خود با رسول خدا صلی الله علیه و آلهو از جایگاه خویش برایت گفتم. روزی رسول خدا صلی الله علیه و آله نیز بر ام سلمه که عدّه شوهر درگذشته اش را می گذارند وارد شد و در حالی که حصیری در دست داشت به گفتن از منزلت خویش نزد خداوند پرداخت و آن قدر ادامه داد که حصیر از سنگینی بر دست او اثر گذاشت. اما این کار یک خواستگاری نبود. ابن حجر در تخریج احادیث الکشاف می گوید: همین روایت را دارقطنی به نقل از عبدالرحمن بن سلیمان به طور کامل آورده است.

«النساء»، در این آیه معرفه آورده شده و حرف «ال» تعریف برای عهد است و زنانی که با

این حرف به آنان اشاره شده زنانی هستند که شوهرانشان درگذشته اند، چونان که ذکر این آیه

در پی آیه «وَالَّذینَ یُتَوَفَّوْنَ مِنْکُمْ وَ یَذَرُونَ اَزْواجاً یَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ اَرْبَعَهَ اَشْهُرٍ وَ عَشْراً»، بر این مطلب دلالت می کند.

پرسشی که در این جا مطرح می شود آن است که آیا زنانی که طلاق رجعی یا طلاق بائن داده شده اند نیز چنین حکمی دارند و خواستگاری صریح از آنان جایز نیست، یا آن که چنین

حکمی ندارند.

در پاسخ می گوییم: درباره زنانی که طلاق بائن یافته اند میان عالمان اختلاف نظر وجود

دارد، اما درباره زنانی که در عدّه طلاق رجعی هستند اتفاق نظر وجود دارد که کنایه آوردن

برای خواستگاری از چنین زنانی جایز نیست؛ زیرا هنوز پیوند همسری میان آنان و شوهرانشان وجود دارد. عسقلانی در فتح الباری می گوید:

عالمان بر این اتفاق نظر دارند که مقصود از این حکم (یعنی جواز کنایه آوردن برای خواستگاری) تنها زنانی هستند که شوهرانشان در گذشته اند. اما در باره زنی که عدّه طلاق بائن را می گذارند اختلاف کرده اند، ولی درباره زنی که عده طلاق رجعی را سپری می کند

شافعی گفته است: برای هیچ کس جایز نیست در دوران عدّه زن به کنایه از او خواستگاری کند.

چکیده سخن آن که تصریح به خواستگاری از تمامی زنانی که عدّه را سپری می کنند حرام است، اما کنایه آوردن برای خواستگاری، در مورد زنی که شوهرش مرده جایز، در مورد زنی

که عدّه طلاق رجعی را می گذراند حرام، و در مورد زنی که به طلاق بائن از شوهر جدا شده

است اختلاف نظر وجود دارد.

در این باره که اگر کسی در دوران عدّه گذراندن زن بصراحت از او خواستگاری کند، اما تنها پس از پایان عده او را به عقد خویش در آورد چه حکمی دارد اختلاف کرده اند؛ مالك

گفته است: مرد باید از چنین زنی جدا شود، خواه با او نزدیکی کرده باشد و خواه نه؛ اما شافعی گفته است: به سبب اختلاف جهت، گرچه مرد با تصریح به خواستگاری مرتکب کاری منهی عنه شده است، ولی عقد صحیح می باشد.

مهلب می گوید: علت منع از تصریح به خواستگاری در دوران عدّه آن است که این تصریح می تواند ذریعه و زمینه ای برای همبستری کردن با زن در طی دوره ای باشد که وی

می بایست برای رعایت نطفه احتمالی شوهری که مرده یا او را طلاق داده از همبستری با مردان دیگر خودداری ورزد.

ص:۴۱۰

مهلب در ادامه این سخن می آورد: این علت می تواند علتی برای منع عقد نیز باشد، نه آن که تنها علت منع تصریح به خواستگاری باشد، مگر آن که گفته شود: تصریح به خواستگاری ذریعه و وسیله ای برای عقد و عقد ذریعه همبستری کردن است.

«اَوْ أَكْنَنْتُمْ فِي أَنْفُسِكُمْ»؛ یعنی بر شما ایرادی نیست در آنچه در دل پنهان داشتید، و آهنگ آن داشتید که پس از پایان عدّه زن با او ازدواج کنید، اما این خواسته را بر زبان نیاورید، نه به صراحت و نه به کنایه. خداوند سپس فلسفه این ترخیص و اجازه را بیان می دارد و می فرماید:

«عَلِمَ اللّهُ أَنَّكُم سَتَذْ كُرُونَهُنَّ»؛ خداوند می داند که شما ناگزیر از آنان یاد خواهید کرد و از آشکار کردن تمایل خود به آنان خویشتن داری نخواهید ورزید. از همین روی بر شما روا دانست که

به کنایه از خواستگاری از آنان سخن به میان آورید و در حالی که آنان عدّه را سپری می کنند

آهنگ آن داشته باشید که پس از پایان این دوره ایشان را به عقد خویش در آورید. بنابر این تنها در همین حد می توانید آن زنان را به یاد داشته باشید، «وَ لٰكِنْ لاَ تُواعِدُوهُنَّ سِرّاً»؛ اما در حالی که آنان عدّه را می گذرانند با آنان وعده ازدواج مگذارید، «إلاَّ أَنْ تَقُولُوا قَوْلاً مَعْرُوفاً»؛ مگر آن که سخنی پسندیده گویید؛ یعنی همان کنایه که پیشتر گذشت. قتاده در تفسیر این آیه می گوید: مقصود [از «سرّ» در عبارت « لَا تُواعِدُوهُنَّ سِرّاً»]آن است که مرد در حالی که زن عدّه را می گذارند از او قول بستاند که به همسری مردی دیگر در نیاید. خداوند از این کار نهی کرد و راهی فرا پیش نهاد و کنایه به خواستگاری و «قول معروف» را مباح اعلام فرمود.

در عبارت «أَنْ تَقُولُوا...» استثنایی که آمده، خود تصریحی است به آنچه از عبارت «وَ لا جُناحَ عَلَيْكُمْ فيما عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خِطْبَهِ النِّساءِ»، فهمیده می شود، به گونه ای که این استثنا بر اشکال نداشتن کنایه آوردن برای خواستگاری تأکید و همان حکم پیش گفته را تقریر و تثبیت

می کند.

«وَلاَ تَعْزِمُوا عُقْدَهَ النِّكَاحِ حَتَّى يَبْلُغَ الكِتَابُ أَجَلَهُ»؛ مقصود از این عبارت نهی از عقد در طی دوران عدّه زن است، آن هم نهیی به رساترین و مؤدترین شکل آن چه، آیه از آهنگ عقد و

از تصمیم گرفتن نسبت به آن که خود از مقدمات عقد است نهی کرده و این در حالی است که

از دیگر سوی نهی از مقدمات یک چیز، نهی و منع از خود آن را به طریق اولی می طلبد. آنچه

در این آیه مورد نهی قرار گرفته عزم به عقد زن در دوران عدّه است، وگرنه - چونان که گذشت - عزم بر عقد پس از سپری شدن عدّه به دلیل آیه «أَوْ أَكْنَنْتُمْ فِي أَنْفُسِكُمْ»؛ مباح و حلال است.

بنـابر تفسـیری دیگر مقصود از آیه آن است که عقـد نکـاح را نبندیـد و انجام ندهیـد. گفته می شود: «عزم النکاح» یعنی پیمان زناشویی بست و آن را استوار ساخت.

ص:۴۱۱

ما در عبارت « وَلاَ تَعْزِمُوا»؛ مفعولی در تقـدیر گرفتیم و این از آن روی است که عزم تنها می توانـد به یک فعل تعلق گیرد، در حالی که «عُقْدَةَ النِّكاحِ» که در آیه آمـده نامی برای پیونـد حاصل از عقـد و در واقع ثمره و نتیجه عقـد است و خود یک فعل نیست، اما «عقـد» فعل است و می توانـد متعلق عزم قرار گیرد و بنابر این گریزی از آن نیست که همو مفعول باشد. البته اگر در اینجا واژه «عقده»، از باب اطلاق نام مسبب بر سبب مجاز مرسل از عقد دانسته شود می توان خود این واژه را مفعول «لاتعزموا» دانست، بی آن که تقدیری لازم آید.

بر این حکم اتفاق نظر وجود دارد که چنانچه در دوران عـدّه عقـد صورت پـذیرد باید زن و مرد از یکدیگر جدا شوند. اما در این اختلاف کرده اند که آیا پس از آن، این زن برای مرد

حلال است و می توانـد او را در پی سپری شـدن عدّه به عقد خویش در آورد یا این که زن بر او حرام می شود؛ مالک، لیث و اوزاعی گفته اند: ازدواج با چنین زنی پس از آن هم برای مرد

حلال نیست، اما دیگران گفته اند:برای مرد جایز است که پس از سپری شدن عدّه چنانچه می خواهد با این زن ازدواج کند.

«وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللّهَ یَعْلَمُ ماَ فِی أَنْفُسِکُمْ»؛ و بدانیـد خداونـد آنچه را در دل داریـد، و از جمله عزم بر انجام چیزی که جایز نیست، می دانـد. «فَاحـذَرُوه» ؛ پس از او پروا بداریـد و عزم آن کار نکنیـد. «وَاعْلَمُوا أَنَّ اللّه غَفُورٌ»، بدانیـد خداونـد بر توبه کننـدگان بخشنده است و در کیفر دادن

گناهکاران شتاب نمی ورزد. بنابر این از تأخیر کیفر کردارتان در این پندار نیفتید که خداوند از آن گذشته است.

گواهی آیه بر جواز حیله

خداونـد در این آیه برای خواهـان به ازدواج بـا زنی که عـدّه وفـات را سـپری می کنـد راه کنـایه آوردن برای خواسـتگاری را گشوده و آن را مباح دانسته است تا وی از این طریق به مقصود

خویش که اختصـاص دادن زن به خود و منع از وعـده دادن به دیگران است برسـد و آن زن پس از پایـان عـدّه با مردی دیگر ازدواج نکنـد. بـا انـدکی تأمـل در می یـابیم که تعریـف حیله بر این کنـایه صـادق است؛ زیرا حیله عبـارت است از رسیدن به مقصود از راهی پنهـان، و از دیگر سوی کنایه شـیوه ای پنهان است که خواسـتگار از طریق آن به مقصود خویش می رسـد. از همین روی

است که راغب اصفهانی می گوید:

تعریض (کنایه) عبارت است از کلامی که دارای دو وجه باشد: وجهی صادق و وجهی

کاذب، یا وجهی ظاهر و وجهی باطن.(۱)

خواستگاری در قالب کنایه آوردن کاری است که ظاهرش چیزی جز باطن آن است؛ چه، هنگامی که برای نمونه مرد از منزلت و از فضل خود سخن می گوید ظاهرش آن است که خود را می ستاید، اما باطنش آن که به ازدواج با آن زن اظهار تمایل می کند و همین باطن نیز چیزی است که به حکم قرینه حال، وی آن را اراده کرده است.

در این جا، هم هدف (یعنی همان تمایل به ازدواج با زن) و هم وسیله (یعنی کنایه آوردن

برای اظهار این تمایل و علاقه مندی) چیزهایی هستند که خداوند آنها را در این آیه حلال

کرده است؛ چه در این کار نه حقی از حقوق الهی باطل می شود و نه حقی از حقوق بندگان،

بلکه در بردارنده منفعتی برای مرد و زن نیز هست.

هر حیله دیگری هم که حقیقتش چنین باشد می توان بر این حیله قیاس کرد و البته خداوند

خود به حقیقت امور آگاه است.

۲ : دوستی ظاهری با کافران

خداوند می فرماید:

«لاَ یَتَّخِذِ الْمُومِنُونَ الْکَافِرِینَ أَوْلِیَاءَ مِنْ دُونِ الْمُومِنِینَ، وَمَنْ یَفْعَلْ ذَلِکَ فَلَیْسَ مِنَ اللّهِ فی شَیْ ءٍ إلاَّ أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقاةً، وَ یُحَذِّرُکُمُ اللّهُ نَفْسَهُ، وَ إلَی اللّهِ المَصیرُ».(۲)

شرح آیه :

«الولی» [بر وزن دلو] به معنای نزدیک شدن است و «الولی» [بر وزن سعید] اسم شبیه به

فاعل از همین مصدر است و به معنای دوستدار، دوست، یاور؛ و جمع آن نیز «اولیاء» است.

«إلّاَ أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقاةً»؛ یعنی مگر آن که از این بترسید که از جانب آنان شرّی به شما رسد که می بایست از آن دوری گزید. همچنین گفته شده معنای آیه این است که مگر آن که از ایشان

بترسید و بیم برید. بنابر تفسیر نخست واژه «تقاه» به عنوان مفعول به نصب یافته و اسمی است برای آنچه از آن پرهیز و دوری گزیده می شود، اما بنابر تفسیر دوم این واژه مصدری است

۱- ر.ک.: المفردات، ص ۳۳۱.

۲- آل عمران/ ۲۸: مباد مؤمنان کافران را به جای مؤمنان به دوستی برگزینند. هر کس چنین کند او را با خدا هیچ پیوند نیست، مگر این که از آنان بیم برید. خداوند شما را از خودش می ترساند که بازگشت همه به سوی خداوند است.

منصوب به عنوان مفعول مطلق، و مفعول به نیز محذوف است. گاه این واژه بر کردار یا گفتاری که به وسیله آن از چیزی دوری گزیده می شود نیز اطلاق می گردد، چنان که گویند:

«فعلت کذا أو تکلمت بکذا تقیه اوتقاه» (فلان کار را کردم یا فلان سخن را گفتم برای دور

ماندن از آسیب و خطری که در میان بوده است).

معنای آیه چنین است: برای مؤ□نان سزاوار و شایسته نیست که به هر دلیلی که اقتضا داشته

باشد با کافران آمیزش و دوستی داشته باشند و آنان را یاری دهند و به ولایت گیرند؛ چه این گونه از موالات مؤ□ن را به سوی آن می کشاند که دین خویش را وانهد و شعائر آیین خویش

را سبک شمارد. بلکه می بایست معیار و اساس دوست داشتن و دوست نداشتن، دوری گزیدن و نزدیک شدن، و یاری دادن و از یاری خودداری ورزیدن، دوستی برای خدا و دشمنی برای خدا باشد. اگر چنین است این مؤ□نانند که به موالات سزاوارتر، به نیکی کردن و یاری دادن سزامندتر، و به آمیزش و همنشینی شایسته ترند. هر کس نیز آنچه را که خدا او را از آن نهی کرده، یعنی دوستی با کافران در برابر مؤ□نان، را انجام دهد، نه در ولایت خداوند است و نه در دین او و پایبند آیین او؛ چرا که دوستی با یک دوست و دوستی با دشمن او با یکدیگر

ناسازگارند و از همین روی نیز گفته اند:

دشمن مرا دوست می داری و سپس مدعی می شوی که من

دوست تو هستم. با چنین ادعایی، حماقت از تو دور نیست.(۱)

خداوند، سپس به مؤ□نان اجازه داده است در صورتی که از کافران می ترسند و بیم شرّی از ناحیه آنان دارند که تاب و توان رویارویی با آن را ندارند،و از سویی به ماندن در میان آنان نیز ناگزیرند، در ظاهر آنان را به دوستی گیرند. مقصود از موالاتی که خداوند در این جا آن را اجازه داده همزیستی و مجامله ظاهری با آنان است، در حالتی که دل همچنان کینه و دشمنی

آنان را در خویش نهفته دارد و در پی راه رهایی از این بلا و گرفتاری است. «وَ یُحَذِّرُ کُمُ اللّهُ نَفْسَهُ، وَ إِلَی اللّهِ المَصِیرُ»؛ و خداوند شما را از خود بر حذر می دارد و بازگشت به سوی خداوند است.

ص:۴۱۴

۱- تودّ عدوّی ثم تزعم انّنی صدیقک لیس الحمق منک بعازب

گواهی آیه بر جواز حیله

اگر در تقیه ای که در این آیه از آن سخن به میان آمده و شارع آن را مباح کرده است و نیز

اگر در بیان این تقیه در متون روایی فراوانی که می گوید مقصود از آن یک دوستی ظاهری

است که هیچ از دل بر نمی خیزد و جان آن را نمی پذیرد و بلکه تنها به هدف دور ساختن آزار

کافران و در حالتی صورت می پذیرد که شخص ناگزیر به ماندن در میان آنان است، تأملی ورزیم خواهیم دانست که تعریف حیله بر چنین دوستیی صدق می کند؛ چه، تقیه به این معنای

مباح، آشکار ساختن گفته یا کرده ای است که شارع آن را در هنگام گشایش و آنجا که شخص

ناگزیر نیست مباح نمی داند، و با عقیده درونی شخص نیز مخالف است و تنها به هدف رهایی

یافتن از یک ناخوشایند صورت می گیرد. بنابر این، ظاهر این کار معصیت و نافرمانی، باطنش

خوشایند داشتن نافرمانی، و انگیزه اش نیز پاسداشت جان و دارایی و آبرو و یا هر چیز دیگری

از این دست است در برابر آن ناخوشایندی که نتوان تحملش کرد. بنابر این، در اینجا هدف

هدفی شرعی است، و راه و شیوه نیز [در باطن] راه و شیوه ای ممنوع نیست، و از دیگر سوی می دانیم هر حیله ای که چنین باشد حکم حیله های جایز را خواهد داشت.

تفاوت میان این گونه حیله و حیله هایی که حرمت آنها را روشن ساختیم آن است که این گونه حیله ظاهرش نافرمانی و معصیت خداوند، و باطنش خوشایند نداشتن این نافرمانی است و طاعت خداوند. مقصود از این نوع حیله هم رهایی یافتن از شرّ و بدی است. اما در

حیله های حرام، درست بر عکس، ظاهر آنها طاعت و فرمانبری، باطن آنها نافرمانی، و انگیزه

آنها رهایی یافتن از اوامر و نواهی شرع است و از همین روی این دو گونه با یکدیگر تباین

کلی دارند و هر کس یکی را بر دیگری قیاس کند تیری به خطا افکنده و از راه درست فاصله

گرفته است.

۳ : هجرت از دارالکفر به دارالاسلام به کمک حیله

خداوند می فرماید:

«إنَّ الَّذينَ تَوَفَّاهُمُ المَلاَئكهُ ظالِمِی أَنْفُسِهِمْ قالُوا فِيمَ كُنْتُمْ، قالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الأرضِ، قالُوا أَلَمْ تَكَنْ أَرْضُ اللّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا، فَأولئِكَ مَأْوَاهُمْ جَنَّهمُ وَسَاءَتْ مَصِيراً* إلاّ الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَ النِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ، لاَ يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلاَ يَهْتَدُونَ سَبِيلاً* فَأُولئِكَ

ص:۴۱۵

عَسَی اللّهُ أَنْ یَعْفُوَ عَنْهُمْ، وَ کَانَ اللّهُ عَفُوًّا غَفُوراً».(۱)

شرح و تفسیر آیات

رسول خدا صلی الله علیه و آله سیزده سال در مکه ماند و در این مدت مردم را پنهان و آشکارا به حکمت و اندرز شایسته به اسلام فرا خواند. کافران قریش که کفر و باطل را نسل در پی نسل از نیاکان خویش به ارث برده بودند، در برابر او جز فتنه ورزی برای آزار آن حضرت و نیز آزار ایمان

آوردگان به او با هر وسیله ممکن کاری دیگر نکردند، تا آن جا که به ایمان آوردگان اجازه

نمی دادند مراسم دینی خویش را آشکارا انجام دهند. سرانجام، آنان برای کشتن پیامبر صلی الله علیه و آله نیرنگی اندیشیدند، اما خداوند او را از این نیرنگ آگاهانید و به وی فرمان داد همراه با ایمان آوردگان به مدینه هجرت گزیند، تا در آن جا بتوانند آیینهای دینی را آشکارا به جای آورند و مردم را به دین اسلام فرا خوانند، بی آن که ظلم و ستمی که در مکه از سوی مشرکان به ایشان

می رسید به آنان رسد. پیامبر صلی الله علیه و آله آنچه را بدان فرمان یافته بود به انجام رسانید و از آن پس هجرت گزیدن از مکه به مدینه بر همه مسلمانان واجب شد تا از امنیت جانی برخوردار گردند، آزادانه مراسم دینی خویش را انجام دهند، پشتیبان رسول خدا صلی الله علیه و آله در رویارویی با کافران باشند و احکام الهی را در همان هنگام نزول از او فرا گیرند.

بدین سان کسانی از اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله شبانه و پنهانی از مکه می گریختند تا ستمی به آنان نرسد، برخی دیگر مسلمانی خود را پوشیده می داشتند و ایمان خویش را کتمان می کردند تا

بتوانند بدون ممانعت و آزار کافران هجرت گزینند، و برخی دیگر نیز توانمند و شجاع بودند و هم ایمان و هم هجرت خویش را آشکار می ساختند و به آزار و شکنجه دردناکی که از کافران

به ایشان می رسید اهمیتی نمی دادند، و البته هر یک از این گروهها را از جانب خداوند فضلی بزرگ و پاداشی عظیم است.

در این میان دو گروه در مکه ماندند و هجرت نکردند:

الف : گروهی که وطن و خاندان و دارایی و نزدیکانشان برای آنان دوست داشتنی تر از

۱- نساء/ ۹۷ -۹۹: کسانی هستند که فرشتگان جانشان را می ستانند در حالی که بر خویشتن ستم کرده بودند. از آنها می پرسند: در چه کاری بودید؟ می گویند: ما در روی زمین مردمی زبون گشته بودیم. فرشتگان گویند: آیا زمین خدا پهناور نبود تا در آن هجرت کنید؟ مکان اینان جهنم است و این بد جایگاه و سرانجامی است. مگر مردان و زنان و کودکان ناتوانی که

هیچ چاره ای نتوانند و هیچ راهی نیابند. اینان هستند که امید است خداوند بر آنان ببخشاید که او بخشاینده و آمرزنده است.

خدا و رسول و جهاد در راه خدا بود. این گروه برای همیشه در مکه و در میان مشرکان ماندند

و از هجرت کردن و یاری دادن مسلمانان از این رهگذر خودداری ورزیدند و با زیستن در میان مشرکان بر سیاهی لشکر آنان افزوده و هم نتوانستند آنچه را دین از آنان خواسته بود،

بدان صورت که بایسته است، به جای آورند.

ب - گروهی که خدا و رسول برای آنان از هر چیز دیگر دوست داشتنی تر بود، اما ضعیف و مستضعف بودند و نه در برابر آزار مشرکان تاب و توانی داشتند و نه راه و حیله ای برای

هجرت گزیدن می دانستند.

خداوند درباره این دو گروه آیات پیش گفته را نازل کرد و فرمود: «إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ المَلاَئِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ...» و در این آیات گروه نخست را وعده دوزخ داد که بدفرجامی است و گروه دوم را معذور دانست و اعلام داشت که بر آنان سرزنشی نیست و کوتاهیی نکرده اند.

«إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ المَلاَئِكَةُ»؛ کسانی که با رسیدن اجلشان فرشتگان جان ایشان می گیرند «ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ»؛ در حالی که با ماندن در میان کافران، اخلال به شرایع دینی خویش، ترک هجرت به میان مسلمانان و افزودن بر سیاهی لشکر کافران در روز نبرد بدر، چونان که در

روایت بخاری از ابن عباس آمده است که گفت: گروهی از مسلمانان همراه مشرکان بودند و بر

سیاهی لشکر آنان در برابر رسول خدا صلی الله علیه و آله می افزودند، و گاه نیز در این میان تیری می آمد و بر پیکر کسی از آنان می نشست و وی کشته می شد، یا آن که هدف ضربت شمشیر مسلمانی قرار می گرفت و به قتل می رسید. پس خداوند این آیه را نازل کرد.

طبرانی به نقل از ابن عباس آورده است که گروهی از مردمان در مکه اسلام آورده بودند و

چون رسول خدا صلی الله علیه و آله به مدینه هجرت کرد، علاقه نداشتند که هجرت کنند و از سویی دیگر نیز [از مشرکان] ترسیدند. پس خداوند درباره آنان این آیه را نازل فرمود: « قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ»؛ فرشتگان به هنگام ستاندن جانشان در مقام نکوهش، به آنان می گویند: کجا بودید، یعنی در

چه وضعیت دینی قرار داشتید، و البته مقصودشان از این پرسش آن است که بگویند اینان چندان بهره ای از دین نداشته اند وگرنه برای یاری آن، برپاداشتن آیینهای دینی و فراگرفتن

احکام اسلام هجرت می گزیدند و در میان مشرکان نمی ماندند تا بر سیاهی لشکر آنان در برابر

مسلمانان بیفزایند و عملاً با مشرکان همدستی و همداستانی کنند.

«قالُوا»؛ آنان که به خود ستم کرده بودند برای بهانه آوردن بر وضعیتی که داشته اند گویند: «کُنَّا مُسْتَضْعَفِینَ فِی الأرضِ»؛ ما در زمین مستضعف بودیم، یعنی کافران با بهره گرفتن از قدرت و توانی که داشتند ما را به آنچه انجام دادیم ناگزیر ساختند و ما عملاً بر آیین اسلام

ص:۴۱۷

نبودیم. اما فرشتگان این بهانه را نمی پذیرند و «قالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللّهِ واسِعَةً فَتُهاجِرُوا فِيها»؛ آیا زمین خدا فراخ نبود تا در آن هجرت کنید؟، یعنی آن که شما راه گریزی از آنچه بناگزیر

انجام دادید در اختیار داشتید و می توانستید سرزمین آنان را ترک گویید و به جایی هجرت

گزینید که در آن بتوانید دین خویش را بر پای دارید و برادرانتان را یاری دهید، چونان که دیگران کردند. اما شما خود را به زمین چسباندید و زندگی این سرای را بر آخرت برگزیدید.

«فَأُولئِكَ مَأْواهُمْ جَهَنَّمُ وَساءَتْ مَصِيراً»؛ ایناند که جایگاهشان جهنم است و این بد فرجامی است. سپس خداوند کسانی را که عذری واقعی داشتند از این وعید استثنا کرد و فرمود: «إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجالِ وَ النِّساءِ وَالْوِلْدانِ»؛ مگر مستضعفان، یعنی مردان، زنان و نوجوانان یا کودکان، که البته تکلیف گروه اخیر همان تکلیف پدرانشان و اولیایشان بود که وظیفه داشتند آنان را از سرزمین کفر به سرزمین اسلام ببرند، «لا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلا يَهْتَدُونَ سَبِيلاً»؛ کسانی که نه حیله ای می توانند و نه راهی می دانند، همه راه و چاره ها بر روی آنان بسته

شده و نه توان انجام حیله ای دارند و نه توان یافتن راهی. جمله «لا يَسْتَطِيعُونَ»؛ در این آیه، حال و استثنایی هم که در آیه وجود دارد استثنایی منقطع است.

«فَأُولئِكَ عَسَى اللّهُ أَنْ يَعْفُوَ عَنْهُمْ»؛ تنها این گروهند که امید است خداوند ترک هجرت را بر آنان ببخشاید؛ چه آنان نه از سر اختیار و نه از روی برگزیدن سرزمین کفر بر سرزمین اسلام،

بلکه به سبب ناتوانی خویش هجرت را ترک گفتند. البته با همین وجود خداوند با آوردن واژه

«عَسی» در این آیه که وضعاً جزم و یقین به مضمونی را که این واژه بر سرش در آمده در پی نمی آورد و همچنین با آوردن «يَعْفُو»، که به وجود گناه اشعار دارد، این گروه را نیز در جایگاه گناهکاران قرار داده است، گویا که برای هیچ کس، در هیچ صورت و به هیچ بهانه ای جایز

نیست از هجرت خودداری کند و از آن دست شوید. پوشیده نیست تعبیری که در این آیه آمده است، چگونه توانسته رشته مطمع آنانی را قطع کند که توان هجرت داشته اند و در عین

حال بی هیچ بهانه ای، برای ترک هجرت عذر می آورده اند و از آن سوی به بخشش خداوند نیز امیدوار بوده اند. «وَ كانَ اللّهُ عَفُوّاً غَفُوراً»؛ و البته خداوند چنین است که بر کسانی که بهانه و عذری واقعی دارند و پس از ستمگری به خویش توبه می کنند می بخشاید و از گناهشان در می گذرد.

گواهی آیه ها بر جواز حیله

این آیات از وعده عذابی دردناک برای کسانی سخن به میان می آورد که پیش از فتح مکه

می توانسته اند به شیوه ای آشکار یا پنهان به مدینه هجرت گزینند، اما از این کارخودداری ورزیده اند. این حقیقت از منطوق صریح آیه نخست و از مفهوم آیه دوم استفاده می شود، چه،

آیه دوم مستضعفانی را که در ترک هجرت معذور دانسته به این قید مقید داشته که « لاَ يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلاَ يَهْتَدُونَ سَبِيلاً»؛ نه حیله ای می توانستند و نه راهی می دانستند و این شرطِ عفو و مغفرت برای ترک کنندگان هجرت است و گرنه، چونان که ظاهر است، وعیدی که در آیه پیشین آمده، آنان را نیز در بر می گیرد.

تهدید بر ترک یک چیز به عذاب و کیفری سخت، خود فرع بر وجوب آن چیز و گریز ناپذیر بودن آن چیز است و از همین جا ثابت می شود که در پیش گرفتن راههای پنهان - در

هنگامی که راههای آشکار نامکن و یا دشوار باشد - برای هجرت به سوی رسول خدا صلی الله علیه و آله واجبی گریز ناپذیر و فریضه ای حتمی است. در پیش گرفتن راههایی از این نوع برای هجرت،

حیله ای است که هدف از آن یاری رساندن به خدا و رسول، بر پاداشتن دین الهی به کاملترین

و شایسته ترین وجه، و فراگیری احکام دینی است و وسیله ای هم که برای رسیدن به این هدف به کار گرفته می شود وسیله ای مشروع است. فرار پنهانی از میان مشرکان، تظاهر به کفر درحالی که دل آکنده از ایمان و بر آن استوار است تا از این رهگذر شخص برای رفتن از جایی به جایی دیگر آزادی داشته باشد، وانمود کردن این که شخص می خواهد با رفتن به مدینه به رازهای پنهان آن جایی ببرد و برای مشرکان جاسوسی کند، یا ایجاد این توهم برای

مشرکان که وی به هدف رفتن به جایی نزدیک مکه از این شهر خارج می شود، و سپس در پی بیرون رفتن از شهر به مدینه بگریزد، همگی نمونه هایی از این گونه حیله هستند. البته همینها وسایل و مقدماتی هستند که وقتی هجرت متوقف بر آنها باشد واجب خواهند شد.

با تأمل در این حیله که آیه از وجوب آن - به شیوه پیش گفته - حکایت می کند در می یابیم

که این حیله نه ابطال حقی از حقوق الهی را در پی دارد و نه از میان بردن حقی از حقوق

بندگان، بلکه تنها نیرنگ و خدعه ای است که در برابر دشمنان خدا از آن بهره جسته می شود و افزون بر آن، نتایج دینی و دنیوی بیرون از شماری را نیز در پی می آورد.

هر حیله دیگری را هم که حقیقتش چنین باشد می توان بر این حیله قیاس کرد، همانند هجرت از دارالکفر به دارالاسلام برای چنین هدفی، یا هجرت از سرزمین گناه و بدعت - آنگاه که اندرز اثری به بار نمی نشاند - به سرزمینی که در آن سنت اسلام بر پا داشته و به شعایر دینی احترام گذاشته می شود.

۴ : تظاهر به شکست برای چیرگی بر کافران

خداوند تعالی می فرماید:

«یـا أَیُّهـا الَّذِینَ آمَنُوا إِذَا لَقِیتُمُ الَّذِینَ کَفَرُوا زَحْفـاً فلا تُوَلُّوهُمُ الأدْبارَ* وَ مَنْ یُوَلِّهِمْ یَوْمَئِـذٍ دُبُرَهُ إلاَّمُتَحَرِّفاً لِقِتالٍ أَوْ مُتَحَیِّزاً إِلَی فِئَهٍ فَقَدْ باءَ بِغَضَبٍ مِنَ اللّهِ، وَ مَأْوَاهُ جَهَنَّمُ وَ بِئْسَ المَصِیرُ» .(۱)

شرح آیه ها

«یا أَیُّها الَّذِینَ آمَنُوا إِذَا لَقِیتُمُ الَّذِینَ کَفَرُوا زَحْفاً»؛ در این جمله واژه «زحفاً» حال است برای

مفعولِ «لَقِیتُمْ»، یعنی چون کافران را دیدیـد که برای جنگ به سوی شـما پیش می آیند، چونان که در غزوه بدر روی داد «فلا تُوَلُّوهُمُ الأدْبارَ»؛ به آنان پشت نکنیـد و از رویارویی و جنگیـدن با آنان نگریزیـد، هر چنـد آنان به شـماره از شـما افزونتر و در توانایی از شـما آماده تر باشـند؛ چرا که فرار کردن بر طمع آنان به شـکست شما می افزاید و به آنان جرأت و جسارت بیشتری در مقابل شـما می دهد. بایسته است در مقابل آنان بایستید و با دلهایی آکنده از اطمینان و پایداری و با امید به آنچه از وسایل پیروزی و پـاداش عظیم نزد خداونـد است با آنان پیکار کنیـد، این همه در صورتی است که دشـمن به سوی اردوی مسـلمانان پیش تازد، اما اگر دو اردو به سـمت هم پیشـروی کنند یا مسـلمانان برای جنگ پیش تازند حرمت فرار قویتر و شدیدتر خواهد بود.

لفـظ آیه حمل بر هر یک از این دو معنا را بر می تابـد، ولی ما معنای نخست را برگزیـدیم؛ زیرا این آیه ها در غزوه بـدر نازل شده و در این غزوه، این مشرکان بودند که از مکه تا نزدیکیهای

مدینه برای جنگ با مسلمانان پیش تاخته بودند و در بدر به اردوی مسلمانان رسیدند. افزون

بر این حمل آیه بر تفسیر نخست ثبوت حکم (حرمت فرار) را در دو حالت دیگر نیز به طریق

اولی می رساند. سومین دلیل نیز آن است که نهی از فرار و پشت کردن به دشمن مناسب کسی

است که به او حمله کرده اند؛ زیرا او در معرض این گمان است که بگریزد و البته در پیشروی

دو اردو به سـمت همـدیگر همین وضـعیت وجود دارد، امـا در باره کسـی که پیش تاخته و حمله آورده است کمتر گمان فرار می رود، و از همین روی نیز نهی در آغاز متوجه او نیست.

« وَ مَنْ یُوَلِّهِمْ یَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ»؛ هر کس در روز پیکار به دشمن پشت کند و بگریزد، «إلاَّمُتَحَرِّفاً

۱- انفال/ ۱۵ و ۱۶ : ای کسانی که ایمان آورده اید، چون کافران را حمله ور دیدید پشت نکنید. جز آنها که برای سازو برگ باز می گردند یا آنها که به یاری گروهی دیگر می روند هر کس در روز نبرد به آنان پشت کند به خشم خدا در آمده است و جایگاه او جهنم است که بدفرجام و جایگاهی است.

لِقِتَالٍ»؛ مگر کسی که در میدان جنگ جا به جا می شود و به جایی که آن را مناسبتر می بیند می رود، یا موضعی را اختیار می کند که برای ضربه زدن به دشمن کارآیی بیشتر دارد، همانند

آن که دشمن را به این گمان خطا بیندازد که قصد فرار دارد و در نتیجه او را بفریبد و از تعقیب خویش باز دارد و در هنگامی که موقعیت را مناسب یافت بر او بتازد و او را به قتل برساند، «أَوْ مُتَحَيِّزاً إِلَى فِئَةٍ»؛ یا کسی که جا به جا می شود تا از یک گروه از مسلمانان به گروه دیگر پیوندد و از آن گروه که به دلیلی از دلایل که معمولاً در صحنه جنگ رخ می دهد آن را نیازمند کمک

می بیند پشتیبانی کند، «فَقَدْ بَاءَ بِغَضَبٍ مِنَ اللّهِ، وَ مَأْوَاهُ جَهَنَّمُ وَ بِئْسَ المَصِيرُ»؛ هر که به وضعیتی یا دلیلی جز این به دشمن پشت کند به دامن خشم خداوند بازگشته و جایگاهش دوزخ است و این بدفرجامی است.

این آیه دلالت می کند که فرار از جنگ و پیشروی مگر برای کسی که از گروهی به گروهی دیگر می پیوندد یا در صحنه نبرد جا به جا می شود حرام و از گناهان کبیره است. عالمان

می گویند: البته این حکم در جایی است که شمار دشمنان بیش از دو برابر مسلمانان نباشد و دلیل این نیز آیه (اَلْآنَ خَفَّفَ اللّهُ عَنْكُمْ...)(۱) است. اما اگر شمار دشمنان از این بیشتر باشد پایداری و ایستادگی مستحب و فرار جایز است. بنابر این آیه، بر عموم خود باقی نمانده و تخصیص خورده است. بیشتر عالمان این دیدگاه را برگزیده اند. شافعی می گوید:

اگر مسلمانان به پیکار رفتند و با لشکری دو برابر خویش روبرو شدند بر آنان پشت کردن به دشمن حرام است، مگر این که در صحنه نبرد جا به جا شوند یا از گروهی به گروهی دیگر بپیوندند. اما اگر مشرکان بیش از دو برابر مسلمانان بودند، من برای آنان

چنین نمی پسندم که به دشمن پشت کنند و البته اگر هم پشت کردند، از دیدگاه من، موجبات خشم خداوند را فراهم نساخته اند.

البته برخی از عالمان، آیه را بر عموم خود باقی دانسته، ولی آن را به نبرد بدر اختصاص داده اند. اما بر این نظر چنین اشکال می شود که آیه پس از نبرد بدر و پس از سپری شدن آن با همه ماجراهایش نازل شده است و حتی اگر هم پیش از غزوه نازل شده باشد سبب نزول، موجب تخصیص لفظ عام نمی شود؛ چرا که نزد اصولیین ثابت شده که آنچه معیار است عموم لفظ است، نه خصوص سبب، بنابر این، همان دیدگاهی که اکثریت عالمان در این مسأله اختیار کرده اند درست است.

ص:۴۲۱

۱- انفال/ ۶۶ : اکنون خداوند بارتان سبک تر کرد.

یکی از روایتهایی که به تفسیر آیه «أَوْ مُتَحَيِّزاً إِلَى فِئَه» ارتباط دارد روایت احمد است که می گوید: حسن برای ما نقل حدیث کرد، زهیر برای ما نقل حدیث کرد، یزید بن ابی زیاد از

عبدالرحمن بن ابی لیلی از عبدالله بن عمر برای ما نقل حدیث کرد که گفت: در یکی از سریه های رسول خدا صلی الله علیه و آلهشرکت داشتم. همراهان گریختند و من نیز در میان کسانی بودم که گریختند. پس با خود گفتیم: اکنون که از رویارویی فرار کرده ایم و به خشم خدا گرفتار آمده ایم چه کنیم؟ سپس چنین تصمیم گرفتیم: خوب است به مدینه برگردیم و شب را آنجا بخوابیم و سپس خود را بر رسول خدا صلی الله علیه و آلهعرضه بداریم تا اگر برای ما توبه ای باشد [از آن بهره مند شویم] و گرنه برویم. پس پیش از نماز صبح به سراغ آن حضرت رفتیم. بیرون آمد و پرسید: که هستید؟ گفتیم: ما گریختگانیم. فرمود: نه، بلکه شما هجوم برندگانید. من گروه شمایم و من گروه همه مسلمانانم [و اینک شما گروهی هستید که به گروهی پیوسته اید]راوی می گوید: پس به حضور او رفتیم و بر دستش بوسه زدیم. این حدیث را ابوداوود، ترمذی، و ابن ماجه از طرقی چند از یزیدبن ابی زیاد نقل کرده اند و ترمذی گفته: این حدیث حسن است و ما آن را

جز از طریق ابن ابی زیاد نمی شناسیم. ابن ابی حاتم نیز همین روایت را به نقل از ابن ابی زیاد آورده و در پایان افزوده است: و آنگاه رسول خدا صلی الله علیه و آله این آیه را تلاوت فرمود: «اَوْ مُتَحَيِّزاً إِلَى فِئَه».

هنگامی که ابوعبیده به سبب زیادی سپاهیان ایران بر پلی در این سرزمین کشته شد عمر بن خطاب گفت: اگر به نزد من باز گشته بود من برای او یک گروه بودم. این اثر را محمد بن سیرین به همین شکل از عمر بن خطاب روایت کرده است.

برخی این حدیث و آثاری را که چنین مضمونی دارد با چنان وسعتی در معنای «تحیز الی فئه» تفسیر و تأویل کرده اند، که با آن دیگر هیچ معنایی برای و عیدی که درآیه آمده و هیچ حکمی برای این آیه بر جای نمی ماند؛ چه، در این تفسیر به استناد ظاهر حدیث، واژه «فئه» به

گونه ای معنا شده که مدینه، خلیفه و جماعت مسلمانان را هر جا که باشند در بر می گیرد. اما این برداشتی نادرست است؛ زیرا مقصود از «فئه» در این آیه گروهی است که در صحنه نبرد

حضور دارند، وگرنه اگر بنا بود آن معنای وسیع را بپذیریم مصداقی برای فرار کننده از جنگ باقی نمی ماند مگر بسیار اندک، در حالی که این چیزی است که مقصود و معنای آیه را از بین می برد. آن سخنی هم که از پیامبر صلی الله علیه و آله و نیز عمر روایت شده تنها به هدف احتیاط کردن در برخورد با مسلمانان و روحیه دادن و آرامش بخشیدن به آنان بوده است؛ چه، در آن زمان مسلمانان در برابر دشمنانی با شماری چندین برابر خویش ایستادگی می کردند. افزون بر این –

چنان که آوریم - ترمذی در باره این حدیث گفته: «حدیثی حسن است و آن را جز از طریق ابن ابی زیاد نمی شناسیم» در حالی که چونان که عالمان گفته اند درباره این راوی اختلاف

است؛ بسیاری او را ضعیف دانسته اند و تنها ابن حبان گفته: او راوی راستگویی بود، ولی چون به کهنسالی رسید توان حفظ حدیث او به سستی گرایید و تغییر کرد و پاره ای از احادیث منکر

در میان احادیثی که روایت می کرد واقع شد. بنابر این هر کس حدیثی از او قبل از این دوران

تغییر شنیده آن حدیث صحیح است. صاحب المنار در این باره می گوید:

کوتاه سخن آن که این حدیث در این مسأله نه از نظر متن ارزشی دارد و نه از نظر سند. اثری هم که از عمر روایت شده چنین حکمی دارد و بلکه پایین تر از آن است و بنابراین نتوان آن را در میزان و معیارهای این مسأله جای داد.(۱)

گواهی آیه ها

این دو آیه براین دلالت دارد که خشم و عذاب خداوند کسانی را که در عرصه نبرد جابه جا شده اند یا از گروهی به گروه دیگر پیوسته اند در بر نمی گیرد. از دیگر سوی این هر دو کار، یعنی جابه جا شدن در عرصه نبرد و پیوستن از گروهی به گروه دیگر حیله هایی هستند که ظاهر آنها فرار از دشمن و پشت کردن به او، اما مقصود از آنها یافتن تسلط بیشتر بر دشمن و نابود کردن آنان از همان راهی است که امید پیروزی در آن داشته اند. این کار یا به هجوم پس از عقب نشینی و یا به تقویت گروهی که نیروهای پشتیبانی دهنده به آن رسیده است صورت می پذیرد، و این خود حیله ای جایز و مشروع، بلکه واجب و گریز ناپذیر است؛ چرا که اعتلای

کلمه الله، تقویت مسلمانان، خواری کافران، دور کردن شرّ و آسیب آنان و زمین گیر کردنشان

به قتل و اسارت و نیز چشاندن طعم ذلت و زبونی به آنان را در پی می آورد. راه رسیدن به

چنین هدفی نیرنگ ورزیدن با کسانی است که به خدا و روز واپسین ایمان ندارند و از شرّ

آفرینی در برابر دین حق و از آزار پیروان آن دست نمی کشند.

این نیرنگ از باب کنایه های فعلی است، چونان که سخن پیامبر صلی الله علیه و آله در برابر پرسش مشرکان از او، که فرمود: «نحن من ماء»(۲) از باب کنایه های قولی است و هر دوی آنها جایزند و بلکه در جایی که دفع ستمی بر آنها مترتب باشد - همانند مسأله مورد بحث - واجب نیز می شوند. تعریف حیله نیز بر این هر دو کاملاً صدق می کند؛ زیرا این دو عبارتند از آشکار

۱- ر.ک.: المنار، ج ۹، ص ۶۱۹.
۲- ما از آبیم.

کردن کاری برای مقصودی جز آنچه عادتاً از آن قصد می شود و یا آشکار کردن سخن برای مقصودی جز آنچه عادتاً از آن اراده می شود، به گونه ای که بیننده یا شنونده به گمان هدفی جز آنچه گوینده سخن یا انجام دهنده کار از آن خواسته است می افتد.

گفتنی است انواع حیله ها و فریبهای جنگی در گذشته و زمان حاضر تقریباً از شماره بیرون

است و این آیه هر چند لفظاً تنها به دو نوع حیله جابه جا شدن یا پیوستن از یک گروه به گروه دیگر بسنده داشته، اما به لحاظ معنا و به طریق قیاس یا استنباط مفهوم، حیله هایی جز این دو را نیز در بر می گیرد. مؤید این برداشت از کتاب خداوند حدیث صحیحین به نقل از جابربن عبدالله است که رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: «الحرب خدعه».(۱)

یکی از حیله های لطیف و فریبهای جالب آن چیزی است که سیره نویسان درباره عدی بن حاتم نقل کرده اند که چون در پی وفات رسول خدا صلی الله علیه و آله خاندان او قصد ارتداد داشتند، آنان را از این کار بازداشت و از ایشان خواست مدتی انتظار کشند و مراقب اوضاع باشند. او از سویی

دیگر به پسرش دستور می داد چون شتران زکات را به چرا می برد آنها را به جایی دور برساند.

چون او شب به خانه باز می گشت پدر در حضور خاندان با او دعوا می کرد و بر می خاست تا

او را بزند، اما حاضران شفاعت می کردند و از عدی می خواستند فرزندش را نزند. عدی هر

شب به پسرش دستور می داد شتران را همچنان دورتر برد. پس از آن که این کار چند شب تکرار شد شبی از پسر خواست شتران را بسیار دورتر برد. از سویی دیگر او خود پس از فرا

رسیدن شب به انتظار پسر ایستاد و وانمود کرد نگران اوست، و در این حال خاندان خود را بر این که شفاعت او کرده و مانع آن شده بودند که او فرزندش را کتک زند نکوهش می کرد و آنان نیز در برابر او از جانب پسرش عذر خواهی می کردند و دلایلی برای دیر کردن او می آوردند و دیر کردن او را محکوم نمی کردند. چون شب به نیمه رسید، خود در ظاهر برای

جستجوی او بر مرکب نشست و [خود را به پسر رساند و از آن جا] شتران را به سوی مدینه پیش راند تا تقدیم ابوبکر کرد. همین زکات قبیله طیئ بود که ابوبکر در جنگ با اهل ردّه از آنها کمک گرفت. این نیرنگ عدی نشانی از اوج ایمان و غیرت اسلامی اوست. به روایت صحیح رسیده است که عدی از عمر پرسید: ای امیر مؤنان آیا مرا نمی شناسی؟ عمر گفت: چرا، تو را می شناسم؛ آنگاه که کافر شدند اسلام آوردی، آنگاه که نیرنگ کردند وفاداری نشان دادی،

آنجا که پشت کردند روی کردی، و آنجا که انکار کردند شناختی.

۱- جنگ نیرنگ است.

یکی از رهنمودهای عملی رسول خدا صلی الله علیه و آله آن بود که چون قصد غزوه ای می داشت توریه ای به میان می آورد که گویا قصد جایی دیگر دارد. به خواست خداوند در فصل سوم به

بررسی جواز آنچه از کنایه های قولی و فعلی نیز بالاتر است خواهیم پرداخت و آن عبارت

است از دروغ بستن بر رسول خدا صلی الله علیه و آله یا بر شریعت او، هنگامی که سلطه یافتن بر دشمنان اسلام و کشتن یلان و سردمداران گمراهی را در پی آورد که به همه پیمانها و عهدها خیانت

کردند و سنگ به راه اسلام نهادند و هر جا که شد در کمین آن نشستند و مردمان را از راه

راست بازداشتند و کژی را جستند.

۵ : حیله ورزیدن برای آشکار کردن حق و دفع تهمت از بیگناه

خداوند تعالی - در داستان یوسف و در شرح ماجرای آنچه همسر عزیز مصر با او کرد چنین فرموده است:

«وَرَاوَدَتْهُ الَّتِی هو فی بَیْتِهاَ عَنْ نَفْسهِ، وَ غَلَّقتِ الأَبْوَابَ وَ قَالَتْ هَیْتَ لَکَ، قَالَ مَعاَذَ اللّه، إنَّهُ رَبِّی أَحْسَنَ مَثْوَایَ، إنَّهُ لاَ یُفْلِحُ الظَّالِمُونَ* وَ لَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهاَ لَولاَ أَنْ رَأی بُرْهَانَ رَبِّهِ، کَذَلِکَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَ الفَحْشاَءَ، إنَّهُ مِنْ عِبادنا المُخْلَصِینَ* وَاستبَقَا البَابَ وَقَدَّتْ قَمِیصَهُ مِنْ دُبُرٍ، وَأَلفَیَا سَیِّدَهَا لَدَی البابِ، قالَتْ مَاجَزَاءُ مَنْ أَرَادَ بِأَهْلِکَ سُوءًا إلاَّ أَنْ یُسْجَنَ أَوْ عَذَابٌ أَلِیمٌ* قَالَ هِیَ رَاوَدَتْنی عَنْ نَفْسِی، وَ شَهِدَ شَاهِدٌ مِنْ أَهْلِهَا، إنْ کَانَ قَمِیصُهُ قُدَّ مِنْ قُبُلٍ فَصَدَقَتْ وَ هُوَ مِنَ الکَاذِبِینَ* وَ إنْ کَانَ قَمِیصُهُ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ فَکَذَبَتْ وَ هُوَ مِنَ الصَّادِقِینَ* فَلَمَّا رَأَی قَمِیصَهُ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ قَالَ إنَّهُ مِنْ کَیْدِکُنَّ، إنَّ کَیْدَ کُنَّ عَظِیمٌ* یُوسُفُ أَعْرِض عَنْ هذَا وَاستغفِرِی لِذَنْبِکِ، إنَّکِ کُنْتِ مِنَ الخَاطِئِینَ».(۱)

ص:۴۲۵

۱- یوسف/ ۲۳ - ۳۹ : آن زن که یوسف در خانه اش بود هوس کامخواهی ازاو کرد. درها را بست و گفت : بشتاب. گفت: به خداوند پناه می برم، اوست که مرا پرورانـد و منزلتی نکو داد. ستمکاران را رستگاری نیست. آن زن آهنگ او کرد و اگر نه آن که برهان پروردگارش را بدید او نیز آهنگ وی می کرد. چنین کردیم تا بدی و زشتی را از او دور بداریم؛ چه او از بندگان درستکار ما بود. هر دو به سوی در دویدند و زن جامه او را از پس بدرید، و بناگاه سرور آن زن را کنار در دیدند. زن گفت: سزای کسی که با زن تو قصد بدی داشته باشد چیست جز آن که به زندان رود یا به شکنجه ای سخت گرفتار آید؟ یوسف گفت: او هوس کامخواهی از من داشت. گواهی از کسان آن زن گواهی داد که اگر جامه اش از پیش دریده شده زن راست می گوید و او دروغگوست، و اگر جامه اش از پس دریده است زن دروغ می گوید و او راستگوست. چون دید جامه اش از پشت دریده شده است گفت: این از مکر شما زنان است که مکر شما سخت بزرگ است. ای یوسف از این درگذر، و ای زن از گناهی که کرده ای آمرزش بخواه که تو از خطاکاران بوده ای.

شرح واژه های آیه

«وَرَاوَدَتْهُ عَنْ نَفْسَهِ»؛ بـا او نیرنگ کرد و با نرمش از او خواست با وی همبستر شود. «غَلَّقتِ الأَبْوَابَ»؛ همه درها را محکم بست. بنابراین، آوردن فعل از باب تفصیل در این جا برای دلالت بر فراوانی هم در فعل و هم در معفول است.

«هَیْتَ لَـکَ»؛ هم بر وزن لیت و هم بر وزن حیثُ که بر همین دو وزن نیز قرائت شـده است، اسم فعل امری است به معنای روی کن، بشتاب.

«هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهاَ»؛ زن در صـدد آمـد بر یوسف را بزنـد تا او را ناگزیر به همبستری کنـد، و یوسف نیز در صدد بر آمد وی را بزند و بدین وسیله از خود دور سازد. در المختار می گوید:

«همَّ بالشی ء»؛ یعنی آن را خواست. این فعل از باب فعل «ردّ» [فعَل یفعُل] است.

«استبَقَا البَاَبَ»؛ هر یک از آن دوخواست در رسیدن به در بر دیگری پیشی گیرد.

«قَدَّتْ قَمِیصَهُ مِنْ دُبُرٍ»؛ پیراهنش را از پشت درید.

«اَلفْیَا سَیِّدَهَا لَدَی البَابِ»؛ یوسف و آن زن همسر او یعنی عزیز را در کنار همان دری دیدند که به سوی آن دویده بودند.

شرح ماجرا

زمانی که یوسف را به چاه افکندنـد کاروانی رهگذر از آنجا گذشت، او را از چاه بر گرفت و از آنجا که رغبتی به او نداشـت او را به بهایی انـدک، به چنـد درهم فروخت، مرد مصری که او را خریـده بود، یعنی همان عزیز یا رئیس وزرای پادشاه، چون نشانه های هوشمندی و نجابت در

یوسف دید و از دیگر سوی - چونان که گفته اند و چونان که می توان هم از اظهار امیدواری او که در آیه آمده استفاده کرد - خود عقیم و بی فرزند بود، به همسرش گفت: «مقدم او را در

اینجا گرامی بدار؛ شاید ما را سودمند افتد یا او را به فرزندی گیریم». اما همسر عزیزمصر که طراوت جوانی و زیبایی دلربای او را بدید، به چشمی دیگر به او نگریست و علاقه مند آن

شـده که یوسف دوست و معشوق او باشـد. از همین روی بـا نرمش و خوشـرویی به خوانـدن او به خویش پرداخت، چونان که آیه می گوید: «وَ راوَدَتْهُ الَّتی هُوَ فی بَیْتِها عَنْ نَفْسِهِ...». خلاصه

داستان این دو آن بود که زن عزیزمصر او را به سوی خویش خواند تا از او کام ستاند و به

همین هـدف نیز همه درها را محکم بست و سـپس او را صـریحاً و با شوق و حرارت به خویش خواند. اما یوسف از بر آوردن آنچه او می خواست خودداری ورزید و در برابر خواسته او به

خداونـد پناه برد و گفت: «پناه بر خـدا! این صاحب من است که مقـدم مرا گرامی داشـته و با من نیکی کرده است. سـتمکاران هرگز رسـتگاری نمی یابنـد». زن که چنین بر خوردی از او دیـد آهنگ آن کرد که او را بزنـد و بیازارد و بدین وسـیله بدانچه خود می خواهد ناگزیر سازد.

یوسف این تصمیم را در چهره آن زن و در حرکتهای او خواند و درصدد بر آمد با همان کاری

که او آهنگش کرده، یعنی زدن و آزردن، او را از خویش برانـد. امـا خداونـد به دل او انـداخت که اگر با آن زن چنین کاری کنـد بیشتر زمینه برای اثبات تهمتی بر ضـد او فراهم خواهـد آمـد که از آن برکنار است، و شایـد نیز در پی آن کار خود چنان آزار و شکنجه ای ببیند که تا آن زمان

همانندش ندیده است. بدین سان از آنچه تصمیم گرفته بود برگشت و راه رهایی از خواسته آن

زن را گریختن به سوی در دیده به سمت در دوان شد و زن نیز در پی او دوید و خواست از او

پیشـی گیرد. به همین دلیل پیراهن او را از پشت سـر گرفت و به سوی خود کشـید. اما چون یوسف به جلو می دوید پیراهن در دست آن زن از پشت دریـد. درست در همین هنگـام بود که عزیز در کنـار در هر دوی آنها را غافلگیر کرد. زن که چنین دید بی درنگ یوسف را متهم کرد و از شوهر خویش خواست کردار بد او را کیفر دهد. او گفت: «سزای آن که قصد سوئی با زن تو

داشـته باشد جز آن نیست که یا به زندان افکنده شود و یا شکنجه ای سخت و درد آور ببیند».یوسف در برابر این تهمت که به او زده می شد ناگزیر گردید آن سخن حق را بر زبان

آورد: «او بود که مرا به سوی خویش می خواند» و اگر جز این بود یوسف ترجیح می داد مسأله

را پنهـان بـدارد و خواسـته آن زن را بپوشانـد. بـا اختلاف گفته های این دو، مسأله مورد بحث و رایزنی عزیز و نزدیکان او که آنجا حاضـر بودنـد قرار گرفت. در این میان یکی از درست اندیشان خاندان او که قراین و شـرایط و اوضاع بیگناهی یوسف و مکر آن زن را دریافته بود

گفت: «اگر پیراهن یوسف از جلو دریـده شده باشد زن راست گفته، و آن مرد از دروغگویان است»؛ چه، معقول آن است که اگر یوسف بر آن زن پریده و قصد بدکاری با او داشته باشد او

پیراهن یوسف را از جلو بگیرد و با همدیگر درگیرد شوند و هر یک خود را به سویی بکشد و

در نتیجه پیراهن از جلو دریـده شود. آن درست انـدیش در ادامه گفت: (و اگر پیراهن یوسف از پشت دریـده باشـد زن دروغ گفته و او از راستگویان است)؛ چه، این خود دلالت می کند که زن

یوسف را به خود خوانـده و او از برآوردن این خواسـته خودداری ورزیده و در نتیجه، زن کوشـیده است او را با آزردن به این کار وادار کند. از همین روی یوسف راه چاره را در گریختن

ص:۴۲۷

دیده و به سمت در دویده است. زن نیز در پی او دوان شده و چون نتوانسته او را بگیرد پیراهنش را از پشت سر گرفته و به سوی خویش کشیده، و در این میان چون یوسف به سمت جلو می دویده پیراهن از پشت دریده است. چون عزیز مصر نشان راستگویی یوسف در ادعای خود و نشان دروغگویی زن را در اتهامی که وارده کرده است دید گفت: «این، همه از

مکر شما زنان است که مکرتان سنگین است». سپس عزیز از بیم آن که مباد او و همسرش رسوا شوند از یوسف خواست ماجرا را پنهان بدارد و از آن با هیچ کس سخنی نگوید. او گفت: «ای یوسف، از این رخداد روی برتاب»، و فراموش کن. از آن سوی از همسر خویش نیز خواست برای آنچه کرده از پروردگار خویش آمرزش بخواهد. به وی گفت: «تو نیز از گناهت آمرزش بخواه که براستی تو از خطا کاران بوده ای».

گواهی آیه ها بر جواز حیله

این آیه ها در بردارنده دو حیله است:

حیله نخس علیهم السلام سخن همسر عزیز که چون شوهرش او را دید که یوسف را به سوی خویش می کشد و یوسف خودداری نشان می دهد، به وی گفت: «سزای آن که قصد سوئی با زن تو داشته باشد جز آن نیست که یا به زندان افکنده شود و یا شکنجه ای سخت و دردآور

ببیند». او از بیم سرزنش و آزار شوهر و یا از بیم این که یوسف پیش از او سخن آغازد و او را متهم کند، بیدرنگ این سخن را بر زبان آورد. این سخن ظاهری دارد و باطنی؛ ظاهر آن دور

کردن خود از نظر بد داشتن به یوسف و پیراستن دامن خویش از تهمت است، و ظاهراً عزیز نیز از این سخن برداشتی جز این نکرد؛ باطن این سخن نیز تهدید یوسف به زندان و شکنجه

در صورت بر نیاوردن خواسته آن زن است، چه وی با این گفته به یوسف فهمانید که هرگاه بخواهد قادر به انجام چنین کاری است و بنابر این وی از بیم مکر و نیرنگ او چاره ای جز

همبستری کردن با او ندارد، بخواهد یا نخواهد، از همین جاست که گفته زن عزیز را یک «حیله» می نامیم؛ چه، این گونه سخن جز از انسانی زیرک، آگاه، کارآزموده و تجربه دیده صادر نمی شود، بویژه در چنین موقعیتی که زبان لال می شود و عقل و دل از کار می افتد. امام

زمخشری در الکشاف به این حقیقت اشاره کرده، گوید:

چون همسر آن زن او را با آن وضع تردید برانگیز و در حالتی که به دلیل همراه نشدن یوسف با او بسختی خشمگین به نظر می آمد دید، وی حیله ای به میان آورد تا دو هدف او را بر آورد. این دو هدف یکی پیراستن دامن خود نزد شوهر از نظر شهوت داشتن به دیگران است و

دیگری اظهـار خشم خود بر یوسف و ترسانـدن او و بـدان امیـد که چون از همراهی کردن داوطلبـانه او مـأیوس شـده بود از این رهگـذر وی را ناگزیر سازد از ترس او و از بیم حیله و نیرنگش بناچار و ناخواسـته با او همراهی کنـد؛ آیا نمی بینید که گفت: «و اگر آنچه به او دستور می دهم را انجام ندهد بیگمان به زندان افکنده خواهد شد و خواری خواهد دید»؟

البتـه روشن است که این حیله حیله ای گنـاه آمیز و دورغ است؛ چرا که در بردارنـده اتهـام به یـک بیگنـاه و تـبرئه کردن یک گناهکار است و از آن بدکاری اراده شده است. مناسب بود این

حیله در بخش حیله های حرام آورده شود، اما از آن روی که دیدیم مقدمه ای برای بحث از

حیله جایزی است که پس از آن روی داده، ترجیح دادیم در اینجا یادآورش شویم.

حیله دو علیهم السـلام آن مرد درست انـدیش که آنجا حضور داشت و از کسان عزیز بود و با او آمد و شد می کرد از طریقی دریافته بود پیراهن از پشت دریده شده، یوسف از اتهامی که به او

زده اند بر کنار و همسرعزیز مصر گناهکار و سزامند نکوهش است. بنابر این، برای آشکار

ساختن این حقیقت راه چاره ظریفی اندیشید که هم حقیقت را آشکار ساخته باشد، هم از زن

عزیزمصر و خود عزیز آزاری به او نرسد و هم بدان متهم نشود که بسختی علاقه مند به تبرئه

یوسف و متهم کردن زن عزیز بوده است. او از همین روی در حالی که گفته آن زن با گفته یوسف تعارض داشت و هر کدام نیز بر بیگنـاه بودن خود و محکوم کردن دیگری اصـرار می ورزیدنـد و در این میان وضـعیت برای عزیز مصـر گمراه کننـده و مبهم بـود، گفت: «اگر پیراهن یوسـف از جلو دریـده شـده باشـد زن راست گفته و آن مرد از گناهکـاران است و اگر پیراهن یوسف از پشت دریـده باشـد زن دروغ گفته و او از راسـتگویان است». او برای این که از خود دفع اتهـام کنـد و زمینه را برای بیان احتمال دوم که مقصود اصلی اوست فراهم سازد بدین

شیوه با قرار دادن نشانه ای برای هر یک از دو احتمال به گونه ای پنهان و آن سان که کسی

متوجه حیله او نشود و آن را کشف نکند، سخن خود را با احتمال نخست آغاز کرد، در حالی

که می دانست این احتمال رخ نداده است. مناسـبتی که در هر یک از دو احتمال با نشانه ای که وی ذکر کرده بود وجود دارد آن است که دریـده شـدن جامه یوسف از جلو از آن حکایت می کنـد که وی برای کام خواسـتن به سـراغ آن زن رفته و به او روی کرده و او را به سـمت خویش کشـیده و زن نیز خود را به سمت دیگر کشیده و در نتیجه جامه یوسف از جلو دریده شده است. البته این تنها یک احتمال در مدلول دریده شدن جامه یوسف از جلو است و احتمال دیگری نیز وجود دارد و آن این که گفته شود زن از یوسف کام می خواسته و به سراغ

او رفته و او را به سمت خویش کشیده و یوسف نیز امتناع داشته و خود را به سویی دیگر

ص:۴۲۹

می کشیده و در نتیجه جامه او از جلو دریده شده است. اما آن مرد تنها به ذکر همان مدلول نخست بسنده کرد تا بر اثبات مقصود خویش تأکید کند و از سویی دیگر هم تا پایین ترین حد

ممکن با طرف نزاع خود کوتاه آمده و مماشات کرده باشد، چونان که اگر کسی شما را به سخن چینی درباره خودش نزد فلان شخص و در فلان روز متهم کند شما ممکن است در پاسخ بگویید: اگر در آن روز فلانی را دیده باشم چنین کاری کرده ام. این در حالی است که می توانید آن شخص را در همان روز دیده باشید اما سخن چینی هم نزد او نکرده باشید، ولی با این وجود این سخن را می گویید تا با تأکید بیشتر اتهام را از خود دور سازید. اما دریده شدن جامه یوسف از پشت از آن حکایت می کند که یوسف بدان زن پشت کرده و از او روی برتافته

است و به قرینه پاره شدن جامه اش باید گفت زن در پی او دویده و جامه او را از پشت سر

گرفته و به سمت خویش کشیده و در همین زمان نیز یوسف خود را به جلو می کشیده و در نتیجه پیراهن او از پشت دریده است. بنابراین در این جا مناسبت میان نشانه و احتمالی که شاهد مطرح کرده است وجود دارد و در نتیجه در فرض نخستی که وی مطرح ساخته [یعنی آن که پیراهن یوسف از جلو دریده باشد] دعوای زن عزیزمصر و دروغگویی یوسف ثابت

می شود و در فرض دیگر راستگویی یوسف. بدین سان دیده می شود که شاهد برای بر آوردن خواسته خود شیوه ای پنهان و با ظرافت در پیش گرفته که تنها کسی می تواند از آن آگاهی یابد که بهره فراوانی از زیرکی و هشیاری داشته باشد. او با این شیوه هدف خود را بر آورده

ساخت بی آن که به او آزاری رسد، یا به علاقه مند بودن به متهم در آمدن همسر عزیز و اثبات

بیگناهی یوسف متهم شود. بدین سان خداوند با گواهی یکی از کسان عزیز مصر مکر همسر او را از یوسف دور ساخت و برای عزیز و همراهانش روشن شد که یوسف مردی پاکدامن و بزرگوار است؛ چه، آبرو و شرافت عزیز را پاس داشته و به خواسته نامشروع همسر وی تن نداده است. تقریر حیله این شاهد به وجهی که گذشت از گفتار ابن منیر در الانتصاف برداشت

می شود، آنجا که می گوید:

حق او (شاهد) آن بود که بدانچه دیده تصریح کند و به تصدیق یوسف و تکذیب آن زن بپردازد، اما او نخواست رسوا کننده زن عزیزمصر باشد و از سویی هم می دانست که پیراهن

یوسف از پشت دریده شده است. از همین روی این را نشانی بر راستگویی یوسف و دروغگو بودن آن زن قرار داد و سپس در حالی که می دانست پیراهن یوسف از جلو دریده نشده است این را نیز به عنوان یک احتمال دیگر مطرح کرد تا تهمت در گواهی دادن و متهم

شدن به این که قصد رسوا کردن زن عزیز را داشته است از خود دور سازد و با هر دو به

انصاف رفتار کرده باشد. بدین سان نشانه ای بر صدق زن ذکر می کند که خود می داند وجود ندارد و آنگاه نشانه ای بر صدق یوسف که می داند حتماً تحقق یافته است. وی از همین روی

و برای آن که تهمت را از خود دفع کند و با علم به این که نشانی دوم تحقق یافته است نشانه

نخست را مقدم داشت. بنابر این پس آوردن نشانه صدق یوسف زیانی به آن مرد [= گواه] نمی رساند.

این کار لطیف درست - و البته خداوند خود بهتر می داند - همان چیزی است که مؤمن آل فرعون در سخن خود مراعات کرد، آنجا که گفت: «وَ اِنْ یَکُ کاذِباً فَعَلَیْهِ کَذِبُهُ وَاِنْ یَکُ صادِقاً یُصِبْکُمْ بَعْضَ الَّذی یَعِدُکُمْ»؛ نخست این فرض را که موسی علیه السلام دروغ گفته باشد مطرح کرد و سپس در حالی که خود به راستگویی موسی ایمان داشت این فرض را آورد که راست گفته باشد، تا از این رهگذر تهمت طرفداری از موسی را نفی کند. بنابر این، از آنجا که پس آوردن احتمال صدق موسی به چنین هدفی صورت پذیرفته، هیچ خللی از این ناحیه وارد نمی آید. از همین جاست که وی به جای آن که بگوید «اویصیبکم کل الذی یعدکم»، گفت: «او یُصِبْکُمْ بَعْضَ الَّذی یَعِدُکُمْ» تا کنایه آورد از این که در کنار فرعونیان و در برابر موسی است و علاقه مند آن که حق او را انکار کند.

از همین قبیل است تأخیر یوسف در کشف پیمانه در توشه؛ چه، اگر وی از توشه برادرش آغاز می کرد در می یافتند که او خود دستور داده است پیمانه را در توشه برادرش بگذارند و البته خداوند خود بهتر داند.

بدین سان روشن می شود که آن مرد گواه [در داستان یوسف] تنها نشانه دوم را قصد کرده و مناسبت هم میان نشانه و فرضی که مطرح کرده تحقق یافته بوده است. اما نشانه نخست مقصود وی نبوده و - چونان که گذشت - آن را به عنوان زمینه چینی برای طرح نشانه و احتمال دوم مطرح ساخته است. به همین سبب نیز برای این فرض مناسبتی روشن و صحیح و یقینی نجست و تنها آن را به عنوان یک فرض و یک احتمال به میان آورد و البته خداوند

خود بهتر می داند. در حقیقت گویا آن مرد گفته است: اگر پیراهن یوسف از جلو دریده شده

آن زن راست می گوید، در حالی که خود می دانسته این نشانی وجود ندارد. بدین سان، وی احتمال صدق آن زن را بر محال، یعنی دریده شدن جامه یوسف از جلو، در حالی که عملاً در خارج چنین نیست، معلق ساخته است.

این تقریباً تنها تقریر درست در این باب و متن حقیقت است و خداوند خود توفیق

دهد.

شاید کسی بگوید: برداشت ابن منیر تنها برداشت ممکن از آیه نیست؛ چرا که اساساً این امکان نداشته باشد که گفته شود آن شاهد از کسان همسر عزیز بوده و آن نشانی را واقعاً به عنوان راهی برای شناخت دروغگو از راستگو مطرح کرده، بی آن که از یوسف یا از همسر عزیز جانبداری داشته باشد، بلکه تنها در پی آن بوده که حق را، صرف نظر از این که چیست،

آشکار کند.

ما نیز در پاسخ می گوییم: این هم یک احتمال در تفسیر آیه است، اما این احتمال به دلالت

آن بر حیله هایی که به وسیله آنها به اهداف مشروعی توان رسید خللی وارد نمی آورد؛ چه، از آنجا که حق برای عزیز مبهم و ناشناخته بود و راستگو از دروغگو روشن نبود، این گواه او را به شیوه ای ظریف و پنهان که عادتاً ذهن متوجه آن نمی شود و می توان به کمک آن راستگو را از دروغگو شناخت راهنمایی کرد و عزیز نیز به کمک آن توانست دریابد همسر خود او گناهکار است. این حیله بدین ترتیب دارای ظاهری و باطنی جدای از همدیگر نیست. اما از

این جهت از نوعی خفا و پوشیدگی برخوردار است که عادتاً جز آنان که تجربه دیده و تیز

اندیشند بدان توجه نمی یابند.

به هر روی، چه از آیه همان برداشتی را داشته باشیم که ابن منیر آورده است و چه برداشت

اخیر را، این آیه می تواند بر جواز حیله هایی که به هدف احقاق حق و ابطال باطل انجام

می پذیرد و نیز بر معتبر بودن قراین و نشانه ها در اثبات حقوق و همچنین بر یاری ستمدیده و محکوم کردن ستمگر گواهی دهد.

گفته نشود: این ماجرا در شریعت پیشینیان رخ داده است؛ چرا که در پاسخ می گوییم خداوند این حکایت را در قرآن آورده و تقریر نیز کرده و افزون بر آن، احادیث و آثاری بر معتبر بودن امارات و نشانه ها در صورت مشتبه بودن اوضاع میان طرفهای یک دعوا رسیده است.

ابن قیم در کتاب خود الطرق الحکمیه فی السیاسه الشرعیه بتفصیل در این باره سخن گفته و این نکته ها را تبیین کرده است:

الف – «بیّنه» نامی است برای هر چه حقیقت را آشکار و روشن سازد، و کسانی که بینه را به دو مرد، یا چهار زن و یا یک شاهد و یک سوگند اختصاص داده اند حق مسمّای این نام را به

طور کامل ادا نکرده اند. در قرآن کریم نیز هرگز بینه به این معنا نیامده که مقصود از آن تنها دو گواه مرد باشد، بلکه بینه در کتاب الهی به معنای حجت، دلیل، و برهان، خواه به صورت مفرد

و خواه به صورت جمع آمـده است. در این حـدیث نبوی نیز که فرمود: «البیّنه علی من ادعی»(۱) مقصود آن است که هر کس ادعـایی کنـد می بـایست همـو خود چیزی بیـاورد که دعوایش را اثبـات کنـد تـا به نفع او حکم شـد. دو گواه مرد نیز یکی از مصـداقهای بینه است و تردیـدی نیست که گـاه مصـداقهای دیگر و گونه هـای دیگری از بینه می توانـد از این گونه قویـتر هم باشد، همانند دلالت حال بر صدق مدعی، که از دلالت خبر دادن گواه قویتر است.

ابن قیم در دلیل آوردن از کتاب و سنت و آثار برای اثبات این نکته سخن به درازا کشانده

است.

ب – حاکمان و کارگزاران کاردان و زیرک، در گذشته و حال، برای روشن کردن حقوق مردمان از هوشمندی و زیرکی و از نشـانه هـا و امارات بهره می گرفته انـد و وقتی حقی به دلالت نشانه ای برایشان روشن می شـد، نه شـهادتی مخالف با آن را بر آن مقدم می داشته اند و نه

اقراری را.

معتبر بودن امارات و قراین – در کلیت آن – مورد اجماع عالمان است، هر چند در جزئیات

و مصادیق حقوقی که می توانند به اماره و قرینه ثابت شوند اختلاف ورزیده اند.

ج – فقه بر دو گونه است: فقه در احکام شـرعی رخدادهایی که میان مردم پیش می آید؛ و فقه در نفس واقعیت و احوال مردم تا به وسیله این شناخت اخیر راستگو را از دروغگو و آن

را که بر حـق است از آن که بر باطـل است تشـخیص دهـد و سـپس دو فقه یـا دو شـناخت خـود را در کنـار هم آورد و بـا هم مقایسه کند تا در نتیجه درباره آنچه رخ داده همان حکمی را صادر

کند که حق آن است. آنچه ایاس و شـریح افزون بر علم به احکام که دیگران هم داشتند از آن بر خوردار بودند فهم واقعیت و استدلال به قراین و امارات و شواهد حال بود و این چیزی است

که بسیاری از حکمرانان فاقد آن بوده اند و در نتیجه بسیاری از حقوق را تباه کرده اند.

ابن قیم در ادامه چنین می گوید:

این جایگـاهی سـخت و آوردگـاهی دشوار است که گروهی در آن کوتـاهی وزریـده انـد و در نتیجه حـدود الهی را تعطیل و حقوق مردمان را تضـییع کرده اند و به تباهکاران جرأت فساد و تباهی داده اند و شـریعت را قاصـر و نارسا و چونان جلوه داده اند که نمی تواند مصالح بندگان

را بر آورد. همچنین راههای درست شناخت حق و اجرای آن را بر خود بسته اند، با آن که هم

آنان و هم دیگران می دانستند که این راهها حق و مطابق واقعیت است. آنان از این روی چنان

ص:۴۳۳

۱- بینه بر کسی است که ادعایی دارد.

کرده انـد که گمان می برده انـد این راهها با قواعـد شـرع ناسازگاری دارد، در حالی که به آیین خداوندی سوگند، این راهها هرگز با آنچه پیامبرخدا صـلی الله علیه و آله آورده است ناسازگاری نداشته است، هر چند با آنچه آنان با اجتهاد خود از آیین او دریـافته انـد ناسازگـار نمایـد. آنچه چنین برداشـتی را برای این گروه پیش آورده نوعی کوتـاهی در شـناخت شـریعت و نیز کوتاهی در شناخت واقعیت و انطباق یکی از این دو شناخت بر دیگری بوده است.

در این میان کارگزاران و حاکمان که شاهد این پدیده بوده و دیده اند که کار مرد جز به

چیزی فراتر از برداشت این گروه از شریعت سامان نمی یابد قوانین و سیاستهایی وضع کرده

و از این رهگـذر شـرّی دراز مـدت و فسادی پردامنه پدیـد آورده انـد و در نتیجه اوضاع پیچیده و بحرانی شده و امکان جبران آنچه از دست شده نیز از میان رفته است و بر آنان که به حقیقت

شرع آگاهی داشته اند نیز دشوار افتاده است مردم را از این اوضاع برهانند و از این هلاکت

نجات دهند.

گروهی دیگر نیز در مقابـل این گروه زیاده روی کرده انـد و حتی هر راه و شـیوه ای را که با حکم خـدا و رسول نیز ناسازگار باشد روا دانسته اند.

این هر دو گروه از کوتـاهی در شـناخت آنچه خداونـد پیامبرانش را برای آن فرسـتاده و کتابهای الهی را برای آن نازل کرده، یعنی همان قسط و عدالتی که آسمانها و زمین بدان بر پاست برخاسته است. بنابر این، هر جا که نشانه های عدالت آشکار شود و رخ نشان دهد، به

هر طریقی هم که باشد، همان جا شریعت الهی و دین اوست.

ابن قیم در پایان چنین خلاصه می کند:

هر کس در شـریعت ذوقی داشـته و از کمالات آن آگاهی داشته باشد و بداند شریعت برای مصالح بندگان در دو سرای آمده است و عدالتی فراتر از آن نیست و مصـلحتی هم ورای مصـلحتی که شـریعت در بردارد نتوان یافت، هرگز در کنار شـریعت به چیزی دیگر نیازمند نخواهد افتاد.

۶ : حیله یوسف علیه السلام برای آوردن بنیامین به نزد خویش

خداوند تعالی می فرماید:

« وَجَاءَ إِخْوَه يُوسُفَ فَدَخَلُوا عَلَيْهِ فَعَرَفَهُمْ وَ هُمْ لَهُ مُنْكِرُونَ* وَ لَمَّا جَهَّزَهُمْ بِجهاَزِهِمْ قَالَ ائْتُونى بِأَخٍ لَكُم مِنْ أبيكُمْ أَلاَ تَرَوْنَ أَنِّى أُوفى الكَيْلَ وَأناَخَيْرُ الْمنْزِلِينَ* فَإِنْ لَم تَأْتُونى بِهِ فَلاَ كَيْلَ

لَكم عِنْدِی وَ لاَ تَقْرَبُونِ* قَالُوا سَنُرَاوِدُ عَنْهُ أَبَاهُ وَ إِنَّا لَفَاعِلُونَ* وَقَالَ لِفِتْيانِهِ اجْعَلُوا بِضَاعَتَهُمْ فِی رِحَالِهِمْ لَعَلَّهُمْ يَعْرِفُونَهَا إِذَا انْقَلَبُوا إِلیَ أَهْلِهِمْ لعلّهم يَرْجِعُونَ* فَلمّا رَجَعُوا إِلَی أَبِيهِمْ قَالُوا يَا أَبانا مُنِعَ مِنَّا الكَيْلُ فَأَرْسِلْ مَعَنَا أَخَانَا نَكْتَلْ وَ إِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ* قَالَ هَلْ آمَنُكُمْ عَلَيْهِ إلاَّ كما أَمِنْتُكُم عَلَی أَخِيهِ مِنْ قَبْلُ فَاللّهُ خَيْرٌ حَافِظاً وَ هُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ* وَ لَمَّا فَتَحُوا مَتَاعَهُمْ وَجَدُوا بِضَاعَتَهُمْ رُدَّتْ إِلَيْهِمْ قَالُوا يَا أَبَانَا ما نَبغی هذِهِ بَضاعَتُنَا رُدَّتْ إِلَيْنَا وَ نَمِيرُ أَهْلَنا وَ نَحْفَظُ أَخَانَا وَ نَزْدَادُ كَيْلَ بَعِيرٍ، ذَلِکَ كَيْلٌ يَسِيرٌ* قالَ لَنْ أُرْسِلَهُ مَعَكُمْ حَتَّى تُؤْتُونِ مَوْثِقاً مِنَ اللّهِ لَتَأْتُنَّنِی بِهِ إلاَّ أَنْ يُحَاطَ بِكُم فَلَمّا آتَوْهُ مَوْثِقَهُمْ قَالَ اللّهُ عَلَی مَا نَقُولُ وَكِيلٌ».(۱)

مقدمه

عزیزمصر و رایزنانش پس از آن که نشانه های حاکی از بیگناهی یوسف را در برابر تهمتی که زن عزیز به او وارد کرده بود دیدند از بیم آن که حقیقت این داستان همه جاگیر شود و نیز برای بریدن رشته طمع زن عزیز که او را به خود طلبیده و سپس نیز در حضور جمع زنان شهر

او را تهدید کرده بود که (اگر آنچه به او دستور داده ام را انجام ندهد بتأکید به زندان خواهد افتاد و خواری خواهد دید)، بر آن شدند که یوسف را زندانی کنند. چنین شد که او را به زندان افکندند. دو جوان دیگر نیز همراه او زندانی شدند که یکی ساقی پادشاه بود و دیگری انباردار

خوراک او. جوانِ نخست به یوسف گفت: «من در خواب می بینم که شراب می فشارم و

۱- یوسف / ۵۸ – ۶۶ : برادران یوسف آمدند و بر او وارد شدند. در حالی که آنان یوسف را نمی شناختند یوسف آنان را شناخت. چون بارهایشان را مهیا ساخت گفت: برادر پدریتان را نیز نزد من آورید. آیا نمی بینید که من پیمانه کامل می دهم و بهترین میزبانم؟ اگر او را نزد من نیاورید شما را نزد من پیمانه ای نیست و به من نزدیک مشوید. گفتند: ما او را به اصرار از پدر خواهیم خواست و این کار را خواهیم کرد. آنگاه به مردان خود گفت: سرمایه شان را در بارهایشان بنهید، باشد که چون نزدکسانشان برگردند و آن را بیابند باز آیند. چون نزد پدر بازگشتند. گفتند: ای پدر پیمانه از ما بر گرفته اند. برادرمان را با ما بفرست تا پیمانه بازگیریم. ما او را نگاهبانیم. گفت: آیا او را به شما بسپارم، چونان که پیش از این برادرش را به شما سپردم؟ خداوند بهترین نگهدار است و اوست مهربانترین مهربانان. چون بار خود گشودند سرمایه خویش را دیدند که به آنان پس داده شده است. گفتند: ای پدر، ما چه می خواهیم؟ این سرمایه ماست که اینک پس داده شده است! برای کسان خود غله بیاوریم و برادر خویش را حفظ کنیم و بار شتری نیز افزون گیریم که آنچه داریم اندک است. گفت: هرگز او را با شما نمی فرستم تا با نام خدا با من پیمان بندید، که نزد منش باز آورید، مگر آن که همه گرفتار شوید. چون با او پیمان سپردند. گفت: خداوند بر آنچه می گوییم گواه است.

دیگری گفت: من می بینم که نانی بر سرم حمل می کنم و پرندگان از آن می خورند. ما را از تأویل آنچه دیده ام خبر ده که تو را از نکوکاران می بینیم». یوسف از این فرصت بهره جست و از فضل و جایگاه خویش برای آنان سخن گفت. سپس آنان را به خداوند و به واگذاشتن بتها و اوهامی که می پرستیدند فراخواند و آنگاه خوابشان را تعبیر کرده، فرمود: «ای یاران زندان،

یکی از شما به پادشاهش شراب خواهد نوشاند و دیگری بر دار خواهد رفت و پرندگان از سر او خواهند خورد. آنچه در آن نظر می خواستید به پایان آمد». یوسف به آن کسی که گمان

رهایی او را داشت، یعنی همان ساقی، گفت، چون به خدمت پادشاه بازگشتی مرا نزد پرورگارت [= مقصود همان پادشاه است] یاد کن و بپرس که من به چه گناهی زندانی شده ام. رخدادها همچنان که یوسف در تعبیر خواب آن دو زندانی گفته بود به وقوع پیوست؛ انباردار

خوراکیها به دار کشیده شد و ساقی به خدمت پادشاه بازگشت. اما در این میان او اصلاً یوسف

را از یاد برد؛ «فَأَنسٰاهُ الشَّيْطانُ ذِكْرَ رَبِّهِ»؛ شیطان از یاد او برد که یوسف در نزد پادشاه یادکند. پس بدین سان یوسف «چند سالی در زندان ماند»؛ و سپس خداوند رخدادهایی پدید آورد که زمینه آن شد تا پادشاه به یوسف رهنمون شود. خداوند همچنین فضل یوسف را به پادشاه شناساند و وی نیز او را بر خزانه های پادشاهی اش گماشت. داستان از این قرار بود که یک بار پادشاه به خواب دید که «هفت گاوِ چاق هفت گاو لاغر آنها را می خوردند و هفت خوشه سبز

و شماری دیگر خشک»، این خواب او را نگران ساخت و از همین روی سران قوم را برای تعبیر آن فرا خواند. اما آنها تنها در جواب گفتند: «خوابهایی آشفته است و ما از تعبیر خواب آگاهی نداریم». اینجا بود که ساقی یوسف را به یاد آورد و این که او خوب تعبیر خواب می داند. وی همچنین سفارشی را که یوسف بیش از بیرون آمدن وی از زندان به او کرده بود تا آن را به پادشاه برساند به یاد آورد و به پادشاه و اطرافیانش گفت: «من شما را از تعبیر آن آگاه می کنم؛ مرا بفرستید» تا نزد یوسف به زندان روم. یوسف آن خواب را چنین تعبیر کرد که

هفت سال پرباران و پر محصول خواهد آمد و هفت سال خشک در پی خواهد آورد. وی همچنین برای ساقی بیان داشت که در سالهای خشکسالی و قحطی چه می بایست انجام دهند. او این نکته را نیز به تعبیر خواب افزود که پس از آن دوران خشکسالی سالی پر باران

خواهد آمد و مردم در آن از میوه هایی که به دست آورده اند شیره خواهند گرفت. چون پادشاه

این تعبیر را شنید درخواست کرد یوسف را از زندان نزد او آورند، اما چون فرستاده پادشاه بر یوسف وارد شد وی از بیرون آمدن از زندان خودداری ورزید تا روشن شود در آنچه همسر عزیزمصر به او نسبت داده بیگناه بوده است. او به فرستاده گفت: «نزد پروردگارت بر گرد و از

او بپرس ماجرای آن زنانی که دستان خویش بریدند چه بود؟ پروردگار من از مکر آنان آگاه است». پادشاه زنان را فرا خواند و در حالی که زن عزیز نیز در میان آنان بود در حضور سران قوم رو به آنان کرد و گفت: «چه خواسته داشته اید آن هنگام که یوسف را به خویش خواندید

و وسوسه کارخواهی او داشتید؟ گفتند: سبحان الله! ما هیچ بدی از او سراغ نداریم. همسر

عزیز گفت: اینک حق آشکار و هویدا گشت؛ من او را به خود خواندم و وسوسه کامخواهی از او داشتم و او از راستگویان است». این اعتراف آشکار در حضور پادشاه و ندیمانش برای آن

بود که یوسف «بداند من در غیاب او به وی خیانت نکرده ام»؛ یعنی در حالی که او حضور نداشته از او به بدی یاد نکرده ام «و خداوند مکر خیانتکاران را به جایی نمی رساند. نفس انسان را به بدی فرمان می دهد مگر آنچه پروردگارم رحم کند، که پروردگار بخشاینده و مهربان

است».

بدین سان خداوند برای بیگناهی یوسف هم اقرار همسرعزیز به برائت او و هم گواهی آن گواه که از کسان زن نیز بود را فراهم ساخت تا هیچ کس گمان بدی درباره یوسف به خود راه

ندهد و هیچ کسی در طهارت و پاکدامنی یوسف و در این که او در غیاب عزیز آبروی او را پاس داشته است تردیدی نورزد.

پس از آن که بیگناهی یوسف برای پادشاه ثابت شد و امانتداری و شکیبایی اش نیز برای او

آشکار گشت، یوسف نزد وی منزلتی والا- یافت و از همین روی پادشاه گفت: «یوسف را نزد من آورید تا او را از خاصان خود کنم. چون با یوسف گفت و گو کرد به او گفت: امروز تو در نزد ما از مکانتی بلند بر خوردار و امانتداری». آنچه می خواهی از ما بخواه «یوسف گفت: مرا بر خزاین زمین بگمار»، تا در سالهای پر آبی و گشایش و نیز در سالهای قحطی و سختی به

تدبیر امور آنان بپردازم «که من امانتداری آگاهم»، بدین سان پادشاه یوسف را بر خزانه های

محصولات گماشت و این گونه بود که در سرزمین مصر به یوسف قدرت داده شد، چونان که فرمود: «ما این چنین در زمین به یوسف قدرت دادیم تا هر جا از آن می خواهد برگزیند. ما هر که را می خواهیم از رحمت خویش بهره می دهیم و سزای نیکوکاران را تباه نمی کنیم، و البته

پاداش آخرت برای کسانی که ایمان آوردند و پروا داشتند بهتر است».

یوسف در دوره سرسبزی آن اندازه مواد غذایی ذخیره کرد که بتواند در دوره خشکسالی کمکی بر کاستن درد و رنج مردمان

باشـد. چون دوره قحطی و خشـکسالی فرار رسـید مردم - در زمانی که کار سـنجیده و درست و دقت تـدابیر او در مصـر و نیز ذخیره کردن مواد غذایی

برای این روزها زبانزد همگان شده بود - از هر سوی روی آوردند و غذا خواستند. در میان

ص:۴۳۷

گروههایی که از شام می آمدند یک بار فرزندان یعقوب علیه السلام نیز حضور داشتند. آنان بر یوسف وارد شدند و یوسف آنان را شناخت، در حالی که آنان نمی دانستند او یوسف است، چنان که

می فرماید: «وَجَاءَ إِخْوَه يُوسُفَ فَدَخَلُوا عَلَيْهِ فَعَرَفَهُمْ وَ هُمْ لَهُ مُنْكِرُونَ»، پدرشان آنان را برای فراهم ساختن غذا فرستاده و برادر تنی یوسف، بنیامین را نزد خود نگه داشته بود تا برایش

تسلای دلی باشد.

شرح آیه ها

« وَجَاءَ إِخْوَهُ يُوسُفَ»؛ برادران یوسف در پی قحطیی که آنان را فرا گرفته بود و با توجه به این که به آنان خبر رسیده بود عزیزمصر در ازای دریافت قیمت، مواد غذایی می فروشد به

مصر آمدند. «پس بر یوسف وارد شدند و یوسف آنان را شناخت» که برادران اویند، بی آن که

تردیدی کند یا تأملی بسیار کرده باشد؛ زیرا وی زمانی از آنان جدا شده بود که آنان مردانی

کامل بودند و اکنون نیز جامه ای بر تن داشتند که نزدیک به جامه آن زمان می نمود. افزون بر این، یوسف به آنان و شناختشان توجه داشت و در پی این بود و به همین دلیل نیز در باره

هیئتهایی که از شام نزد او می آمدند تأملی بیشتر می کرد شاید برادران خویش را بیابد. اینک این آرزویش بر آورده شد و آنان را شناخت، «در حالی که آنان هیچ او را نمی شناختند»، از آن روی که از دیر زمانی او را ندیده بودند، از دیگر سوی چهره یوسف نیز با رسیدن به میانسالی

تغییر یافته بود، افزون بر این، آنان گمان می کردند وی مرده است یا دستخوش تحولات زمانه

گردیده، از مالکی به مالک دیگر انتقال یافته است، بعلاوه این که یوسف از ذهن و خاطر آنان رفته بود، کمتر به او می اندیشیدند و به این که بر سر او چه آمده توجهی داشتند، و مهمتر از همه آن که آنان در حالی از یوسف جدا شدند که او را به چاه افکنده بودند و اینک او به قدرت و سلطنت رسیده و نام و آوازه ای یافته بود و این دو وضعیت آن اندازه با یکدیگر تفاوت

داشت و از هم دور بود که حتی اگر این گمان نیز به ذهنشان می رسید که این یوسف است، خود و گمان خویش را تکذیب می کردند و باور نمی داشتند. یوسف آنان را می شناخت و این

شناخت می طلبید که بنا به خوی نکویان و بزرگواران آنان را در بهترین جای سکونت دهد،

مقدمشان را گرامی بدارد و از اوضاع و احوالشان بپرسد. او همه این کارها را به انجام رساند، چونان که آیه دلالت می کند،

آنجا که می گوید: «چون توشه آنان را برایشان مهیا ساخت گفت:

برادر پدری خود را نزد من آورید». مقصود یوسف از این برادر، برادر تنی خود او بنیامین بود. این سخن یوسف از آن حکایت دارد که وی بی آن که خود را معرفی کند از آنان و از اوضاع و

ص:۴۳۸

احوالشان پرسیده و علاقه مند دیدار برادر خویش بوده است و از همین روی نیز از آنان خواسته بار دومی که نزد او می آیند برادر خویش را نیز به همراه آورند. یوسف برای رسیدن

به این خواسته هم از تشویق آنان بهره جست و هم از تهدیدشان، آنجا که گفت: «آیا نمی بینید

من پیمانه را کامل می دهم بهترین کسی هستم که می توانید بر او وارد شوید؛ اگر او را نیاورید

نزد من پیمانه ای نخواهید داشت و به من نزدیک نخواهید شد».

شاید پرسیده شود: چگونه یوسف به خود اجازه داد با درخواست برادر خویش پدر را اندوهگین سازد؟ و اصولاً چرا خود را به آنان معرفی نکرد تا اندوهی که در دل پدر بود از میان برود؟

پاسخ چنین پرسشی همان است که ابوحیان می گوید، آنجا که در البحرالمحیط آورده است:

« ظاهر آنچه یوسف با آنان کرد این است که به وحی خداوند بوده است، وگرنه اقتضای نیکوکاری آن بود که پیش از هر چیزی خود را به آنان معرفی کند و چنین چیزی را خود بخواهد، اما خداوند می خواست پاداش و محنت یعقوب کامل شود و آنچه یوسف به خواب دیده بود واقعاً تحقق یابد.»

به هر روی، برادران یوسف در پاسخ او گفتند: «او را از پدرش خواهیم خواست و بتأکید این کار را خواهیم کرد».

یوسف از آنجا که خواست در برخورد با آنان هم از تشویق و هم از تهدید بهره جوید به غلامان خود سفارش کرد بهای کالاـیی را که آنان گرفته اند، به گونه ای که متوجه نشوند در داخل توشه آنان جا سازی کنند تا این خود برای برادرانش انگیزه ای باشد که با جدیت برادر

را از پدرش بخواهند و برای یعقوب هم انگیزه ای باشد که بدون مضایقه کردن برادر یوسف را به همراه آنان بفرستد، چونان که آیه قرآن دلالت می کند و می گوید: «و به غلامانش گفت: سرمایه آنان را در توشه شان قرار دهید تا چون نزدکسان خود برگردند آن را بشناسند. آنان

چون نزد پدر بازگشتند گفتند: از پیمانه محروم داشته شده ایم»؛ یعنی حکم شده است که اگر

این بار برادرمان را با ما نزد عزیز مصر نفرستی ما را محروم دارند. «پس برادرمان را با ما بفرست تا غذایی را که بسختی بدان نیازمندیم بستانیم». این آیه «فَأَرْسِلْ مَعَنَا أَخَانَا نَكْتَلْ» دو قرائت دارد که قرائت نخست «نکتل» است و بر این قرائت، معنایش همان است که گذشت. اما قرائت حمزه و کسائی «نکیل» است و بنابر این قرائت معنای آیه این که او را با ما بفرست تا چنان که هر یک از ما برای خود پیمانه می گیرد او نیز برای خود پیمانه گیرد. «إِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ»؛

ما در رفتن و آمدن بسختی از او پاسبانی خواهیم کرد. ظاهراً آنان هنگام بازگشت نزد پدر به

همین بسنده نکردند، بلکه افزون بر آن، پدر را از این نیز آگاهانیدند که چگونه آنان را گرامی داشته و بنیکی حق میهمانی آنان گزارده است. بعلاوه، چونان که سیاق آیه های آینده دلالت

می کند آنان چون توجّه و عنایت او را دیده بودند او را به دیگر کسان و خاندان خود معرفی

کردند.

اینک بنگریم یعقوب در پاسخ این خواسته که می بایست برادرشان را نیز با خود به مصر ببرند چه گفت. «گفت: آیا شما را بر او امین بدانم، همچنان که پیش از این شما را بر برادرش

امین دانستم» و در باره او آنچه خود می دانید گفتید و آنچه خود خبر دارید کردید. از این روی مرا به شما و به قول پاسداری شما اطمینانی نیست و من کار خویش را به خداوند وامی گذارم

«که خداوند بهترین نگاهبانان و همو مهربانترین مهربانان است». امیدوارم او خود مرا و

یوسف را نیز که از من دور است و برادرش را هم که اینک حاضر است در برابر جدایی و فراق حفظ کند و در کنار مصیبت فقدان برادرش مرا به مصیبت این برادر نیز گرفتار نسازد.

«وَ لَمَّا فَتَحُوا مَتَاعَهُمْ وَجَدُوا بِضَاعَتَهُمْ رُدَّتْ إِلَيْهِمْ قَالُوا يَا أَبَانَا مَانَبْغِی»؛ چون توشه خود را گشودند سرمایه خویش را در آن میان یافتند که بدیشان بازگردانده شده است. گفتند: ای پدر،

چه می خواهیم! کلمه «ما» یکی از این دو معنا را می تواند داشته باشد:

الف – این که «ما» نافیه باشد؛ یعنی آن که بیش از آنچه از نیکوکاری و احسان عزیز با ما برایت گفتیم نمی گوییم – آنان چونان که گفتیم آنچه را عزیز با آنان انجام داده بود با پدر در میان نهاده بودند – یا چیزی بیش از آن احسان که با ما شده است نمی خواهیم؛

ب – این که «ما» استفهامیه باشد و معنای آیه این که چه بزرگداشتی از عزیز افزونتر از آنچه کرده است می خواهیم.

البته هر یک از این دو وجه بنابر قرائت کلمه به «نبغی» است، اما در یکی از قرائتهای

هفتگانه این کلمه «تبغی» نیز خوانده شده و بر این قرائت معنای آیه این خواهد بود که چه چیز افزونتر از احسانی که با ما کرده است می خواهی، یا چه گواهی بر راستگویی ما افزونتر از این می خواهی.

«هذِهِ بِضاعَتُنَا رُدَّتْ إِلَيْنَا»؛ اینک این سرمایه ماست که به ما بازگردانده شده و می توانیم با همین سرمایه دوباره نزد عزیز مصر

برگردیم و برادرمان را نیز با خود ببریم «وَ نَمِیرُ أَهْلَنا»؛ و برای کسانمان «میره» آوریم. «میره» عبارت است از خوراکیی که شخص در جایی به دست آورد یا بستاند و به جایی دیگر ببرد. جمله «نَمیرُاَهْلَنا» چونان که گفتیم معطوف بر یک جمله

ص:۴۴۰

محذوف است: «نستعين بها على الرجوع الى العزيز بأخينا» [كه ترجمه اش گذشت].

« وَ نَزْدَادُ كَيْلَ بَعِيرٍ» و نيز يك بارشتر كه براى برادرمان كشيده شود افزونتر آوريم. از اين عبارت فهميده مى شود كه يوسف براى رعايت صرفه جويى در مواد غذايى [= گندم] به هر كس بيش از يك بار شتر نمى داد. « ذَلِكَ كَيْلٌ يَسِيرٌ»؛ اين مقدار اضافه كه به ما دهند براى عزيز با آن سخاوتى كه دارد آسان است؛ يا اين مقدار كه به ما اضافه دهند در برابر سخاوتمندى

عزيز اندك است و چيزى بر احسان او نمى افزايد.

اينك بنگريم كه پدر پس از ديدن آن كه سرمايه فرزندانش به آنان بازگردانده شده و نيز

پس از شنيدن سخنان آنان به ايشان چه پاسخ داد. « قالَ لَنْ أُرْسِلَهُ مَعَكُمْ حَتَّى تُؤْتُونِ مَوْثِقاً مِنَ اللّهِ»؛ گفت هرگز او را با شما نخواهم فرستاد مگر زمانى كه پيمانى الهى در ميان آوريد و سوگند ياد كنيد كه «حتما او را نزد من خواهيد آورد مگر آن كه همه گرفتار شويد»، به اين كه بميريد يا كسانى بر شما چيزه شوند كه هيچيك از شما و يا بعضى از شما نتوانيد بگريزيد و او را بياوريد. آنان در پاسخ پدر سوگند ياد كردند؛ «فَلَمّا آتَوْهُ مَوْثِقَهُمْ قَالَ»؛ چون آن پيمان را كه يعقوب مى خواست به او سپردند گفت: «خداوند بر آنچه مى گوييم وكيل است»؛ يعنى خداوند

گواه است و رقيب. سپس بنيامين را همراه برادرانش فرستاد و بدين سان آرزوى يوسف كه ملاقات برادر بود بر آورده شد.

اگر بپرسيد: چرا يعقوب با آن كه برادران يوسف هر چه خود خواسته با او كرده بودند فرزند ديگر خويش را نيز همراهشان فرستاد، پاسخ خواهيد يافت كه آنان در اين زمان بزرگتر

شده بودند و نكوكار و درستكار به نظر مى آمدند و افزون بر اين آن حسادتى كه با يوسف

داشتند با برادرش بنيامين نداشتند، و مهمتر آن كه او از آنان پيمان ستانده و در كنار همه اينها، به مواد غذايى نياز فراوان داشتند. هيچ دور هم نيست كه يعقوب به قرينه هايى چون خوابى كه يوسف ديده بود، بزرگداشت و گراميداشت ويژه اى كه از فرزندانش به عمل آورده بود، اين

كه از آنان خواسته بود به هر شيوه ممكن برادر پدرى خويش را همراه آورند و نيز به قرينه

آنچه درباره دادگرى او و دعوت مردم به خداپرستى از سوى او بر سر زبانها بود اندكى گمان

برده باشد كه عزيز مصر همان يوسف فرزند اوست.

او به اين دلايل فرزند خود بنيامين را پس از همه احتياطهاى لازم، همراه برادرانش فرستاد

تا شايد در اين ميان نشانه ها و دلايلى كه پوشيده بود آشكار گردد و روشن شود كه او يوسف

است. شاید هم اگر عزیز مصر همان یوسف است رازهایی را با بنیامین در میان گذارد که می بایست از برادرانش پنهان بدارد.

ص:۴۴۱

این که شاید یعقوب چنان گمانی داشته و براساس همان گمان بنیامین را نزد عزیزمصر فرستاده، چیزی است که از تفسیر ابراهیم نخعی برای «حاجَةً فی نَفَسِ یَعْقُوبَ» (یوسف/ ۶۸) استفاده می شود. چونان که در تفسیر آیه های بعد خواهیم آورد، یعقوب براساس همین گمان

از فرزندان خود خواسته بود از درهای متعدد در آیند و بر یوسف وارد شوند.

گواهی آیه ها بر جواز حیله

این آیه که از زبان یوسف می گوید «اِجْعَلُوا بِضَاعَتَهُمْ فِي رِحَالِهِمْ لَعَلَّهُمْ يَعْرِفُونَهَا إِذَا انْقَلَبُوا إِلَى أَهْلِهِمْ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ» از آن حکایت دارد که یوسف برای رسیدن به مقصود خود شیوه ای پنهان و ظریف در پیش گرفته و از همین رهگذر به خواسته خویش رسیده است. در اینجا نه وسیله مشتمل بر گناه است و نه هدف، بدین بیان که یوسف دوست داشت برادرانش همراه برادر تنی او نزدش باز گردند. او صریحاً این خواسته را با آنان در میان نهاد، و چونان که گفتیم برای تحقق خواسته خود هم از تهدید و هم از تشویق بهره گرفت. اما او بیم داشت به این

خواسته توجهی نشان ندهند، یا یعقوب از بیم جان فرزندش بنیامین از فرستادن وی همراه با

دیگر برادرانش خودداری ورزد. بنابر این، کاری را انجام داد که به وسیله آن این بیم را هم از ناحیه برادران و هم از ناحیه پدر بر طرف سازد. از همین روی از غلامان خود خواست بهای

غذایی را که از او خریده اند، بی آن که مطلع شوند، در توشه آنان جای دهد تااین کار، آنان و پدرشان را پس از بازکردن باروبنه و یافتن سرمایه خویش که به آنان باز گردانده شده است

غافلگیر و شادمان کند. این وسیله ای پسندیده است که نه در آن حقوق بندگان به بازی گرفته

شده است و نه حقوق الهی. مقصود یوسف از این حیله، یعنی برگشتن برادران به همراه بنیامین، مقصودی درست و پسندیده است، از این روی که دربردارنده منافعی برای خاندان یعقوب می باشد.

شاید گفته شود: این کار بر اندوه پدری بزرگوار که سنی از او گذشته و بنیانش رو به سستی

نهاده است می افزاید.

پاسخ چنین سخنی، آن گونه که در تفسیر آیه ها گفتیم، این است که آنچه یوسف کرده به وحی الهی بوده است تا از این رهگذر بلای بزرگی که خداوند برای یعقوب خواسته تحقق یابد، و این سنت خداوند است که نعمتهای بزرگ را در پس ناخوشایندهای طاقت فرسا قرار

دهد؛ «وَ عَسی اَنْ تَکْرَهُوا شَیْئاً وَ هُوَ خَیْرٌ لَکَمْ».(۱)

بدین سان روشن می شود این حیله هم از نظر وسیله و هم از نظر هدف حیله ای پسندیده است و نه گریز از حقوق خداوند را در بردارد، نه گریز از حقوق مردمان و نه به بازی گرفتن

احکام الهی را. این خود دلیلی است بر جواز هر حیله ای که چنین وضعیتی داشته باشد؛ چه،

خداوند در قرآن کریم از این حیله سخن به میان آورده و آن را مورد نکوهش و مخالفت قرار

نداده، و از دیگر سوی در شریعت ما نیز چیزی که این گونه حیله ها را باطل بداند نیامده است.

۷ : حیله یعقوب برای شناخت یوسف علیهماالسلام

خداوند در قرآن کریم، از زبان یعقوب آن هنگام که برای دومین بار فرزندان خود را به مصر فرستاد چنین آورده است:

« وَقَالَ يَا بنِيَّ لاَ تَدْخُلُوا مِنْ بَابٍ وَاحِدٍ وَادْخُلُوا مِنْ أَبْوَابٍ مُتَفَرِّقَةٍ، وَ مَا أُغْنِی عَنْكُم مِّنَ اللّهِ مِنْ شَیْءٍ إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّلِلّهِ، عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَ عَلَيْهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ* وَ لَمَّا دَخَلُوا مِنْ حَيْثُ أَمَرَهُمْ أَبُوهُمْ مَا كَانَ يُغْنِی عَنْهُم مِنَ اللّهِ مِنْ شَیْءٍ إلاَّ حَاجَةً فِی نَفْس يَعْقُوبَ قَضَاهَا، وَ إِنَّهُ لَذُو عِلْمٍ لِمَا عَلَّمْنَاهُ، وَ لكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُون».(۲)

شرح آیه ها

پس از آن که برادران یوسف بر آن شدند تا همراه برادر دیگر خود بنیامین برای دومین بار راهی مصر شوند پدرشان از این که چشم بخورند بر آنان بیمناک شد؛ زیرا آنان یازده مرد از صلب یک پدر بودند و بهره فراوانی از کمال و جمال نیز داشتند. او از همین روی می ترسید

فرزندانش مورد حسادت دیگران قرار گیرند و به هلاکت رسند و هیچ یک از آنان نزد پدر باز

نگردند. به همین دلیل، به آنان سفارشی کرد تا به وسیله آن از آزاری که نسبت بدان نگرانی داشت در امان باشند. او به فرزندان گفت: «یَا بَنِیَّ لَا تَدْخُلُوا مِنْ بَابٍ وَاحِدٍ»؛ به سرزمین مصر

ص:۴۴۳

۱- بقره/ ۲۱۶: چه بسا که چیزی را ناخوشایند دارید با آن که برایتان خیر است.

۲- یوسف ۶۷ و ۶۸: گفت: ای پسران من از یک در داخل مشوید و از درهای مختلف وارد شوید. من در برابر خداوند چیزی از شما بر ندارم. هیچ فرمانی جز فرمان خداوند نیست. بر او توکل کردم و توکل کنندگان بر او توکل کنند. چون همان گونه که پدرشان فرمان داده بود داخل شدند هیچ چیز در برابر اراده خداوند آنان را سودی نبخشید. تنها نیازی در دل یعقوب بود که خداوند آن را بر آورد؛ زیرا او را علمی بود که خود بدو آموخته بودیم. و البته بیشتر مردمان ندانند.

یـا عزیزمصـر همه بـا هم و از یـک در از درهـایی که به اقامتگـاه وی راه دارد وارد نشویـد، « وَادْخُلُوا مِنْ أَبْوَابٍ مُتَفَرِّقَةٍ»؛ و از درهای پراکنده وارد شوید تا کسـی شـما را چنین گرد هم آمده نبیند و حسودی بر شـما حسد برد و در میان گرفته شوید و در نتیجه، شما و برادرتان را از

دست بدهم و غمهایی برایم تازه شود که می ترسم تاب و توانش را نداشته باشم.

این سـفارش ِ سودمنـد بود که سـلامت آنـان و برادرشان را در برابر هر ناخوشاینـد، در پی می آورد و اگر یعقوب بیم رسیدن ناخوشایندی دیگر نیز به آنان داشت نسبت به آن هم به ایشان سفارش می کرد.

یعقوب از آن روی نه در سـفر نخست، بلکه در سـفر دوم چنین سفارشی به فرزندان کرد که آنان در سفر نخست برای مردمان ناشناخته و گمنام بودند و هیچ کس نمی دانست همه از یک

پدر با هم برادرند. اما پس از آن که خداوند ایشان را گرامی بداشت حکایتشان برای همگان

شناخته شـد و نامشان بر سـرزبانها افتاد و از همین روی نیز این بار یعقوب به آنان سـفارش کرد پراکنـده بر یوسف وارد شوند. زمخشری در کشاف می گوید:

او [یعقوب] از آن روی آنها را از این نهی کرد که از یک در وارد شوند که همه دارای سیمایی پر فروغ و صورتی نیکو بودند و مردمان مصـر آنان را به این شـناخته بودند که نزد پادشاه از جایگاهی ویژه بر خوردارند و وی چنان آنان را گرامی می دارد که هیچ کس دیگر را گرامی

نداشـته است. از همین روی از میـان همه هیأتها تنها همین گروه هـدف نگاههای مردمان و انگشت نما بودنـد و گفته می شـد: اینان میهمانان پادشاه هستند. بنگرید که چه جوانانی شایسته

و چه سان سزامند گرامی داشتن اند! حتما پادشاه به دلیلی آنان که گرامی داشته، به خود نزدیک ساخته و بر همه دیگر کسانی که بر او وارد می شدند برتری داده است.

بدین سـبب یعقوب ترسید که همه به صورت گروهی بر پادشاه وارد شوند و به سبب زیبایی و نیز جایگاه و منزلتی که در دلها داشـتند در رنـج افتنـد و ناخوشاینـدی به آنـان رسـد. به همین دلیـل بود که یعقوب برای بـار نخست آنان را به پراکنـده شـدن سفارش نکرد؛ زیرا در آن

هنگام میان مردم ناشناخته و گمنام بودند.

افزون بر این، سـفارش یعقـوب در بردارنـده احتیـاط نسبت به دوست داشـتنی ترین فرزنـد پس از یوسـف بود. به همین سـبب یعقوب به نخستین نهی خود یعنی به عبارت «لَا تَدْخُلُوا مِنْ بَابٍ وَاحِدٍ» بسـنده نکرد؛ چرا که امکان داشت آنان با وارد شدن از دو یا سه در و یا با ورود از چند در که به هم نزدیک است از عهده این نهی بر آیند. از دیگر سوی ممکن بود با در پیش

گرفتن هر یک از این دو شیوه به رنج افتند؛ چرا که هر یک از این دو شیوه در کلیت خود نوعی

ص:۴۴۴

تجمع بود. چنین شد که یعقوب امر دیگری هم به آن نهی ضمیمه کرد و فرمود: «وَادْخُلُوا مِنْ

أَبْوَابٍ مُتَفَرِّقَهٍ» از درهای پراکنـده وارد شوید. او این امر دوم را آورد تا به آنان بفهماند خواستار این است که به پراکنده ترین صورت بر یوسف وارد شونـد؛ چرا که چشم زدن حقیقت است، چونـان که در صـحیحین و در دیگر منـابع حـدیثی به نقـل از ابوهریره آمده است که رسول

خـدا صـلی الله علیه و آلهفرمود: «العین حق»،و در روایت مسـلم است که فرمود: «العین حق و لوکـان شـئ سـابق القـدر لسـبقته العین(۱)». همچنین در روایت مسـلم است که فرمود: «ان العین لتـدخل الجمل القدر و الرجل القبر(۲)» احادیث و آیات در این باب فراوان است.

یعقوب از آن جا که می ترسـید برخی از این توصیه او چنین برداشت کنند که بر حذر بودن و هشیار بودن آنچه را تقدیر است از انسان دور می سازد، برای دفع این گمان نادرست گفت:

«وَ ما اُغْنی عَنْکُمْ مِنَ اللّهِ شَیْئاً»؛ یعنی اگر خداوند ناخوشایندی را برای شـما خواسـته باشد این سـفارش من به شما که پراکنده شوید هیچ سودتان نخواهد بخشید و هیچ تقدیر را از شما دور

نخواهد ساخت و آنچه مقدّر است ناگزیر به شـما خواهد رسید. یعقوب تنها از این روی به آنان سفارش کرد، که راه اسباب و عوامل عادی را که به مسببات خود می انجامند طی کرده

باشد.

بنـابر این، می بـایست تنها به خداونـد توکل کرد و در کنار آن اسـباب و عواملی را که او به عنوان سـنت بر قرار کرده است به میان آورد؛ چه، این اسـباب و عوامل تنها به اذن اوست که به نتایـج ویژه خود می انجامند. از همین روی نیز یعقوب فرمود: «اِنِ الْحُکْمُ اِلّاَللّهِ»؛ در تـدبیر امور و در ترتیب مسببات بر اسباب آنها، حکم تنها از آنِ خداوند است. بنابر این، تکیه زدن بر سـبب عادی بتنهایی، نادانی و گمراهی است و از آن سوی تکیه زدن بر مسبّب هم بتنهایی و بی آن که راه اسباب عادیی که خداوند برای رسیدن به مسبَّبها مقرر داشته در پیش گرفته شود، واگذاشتن کار و ناتوانی. پس واجب است این دو را در کنار هم فراهم آورد، و البته در دل

خـویش تنهـا به خداونـد تکیه داشت. به همین دلیـل نیز یعقوب گفت: «عَلْیِه تَوَکّلْتُ»؛ در برابر همه خـدایگان باطـل و سـببهای ظاهر تنها بر او توکل ورزیدم «وَ عَلَیْهِ فَلْیَتَو کَّلِ الْمُتَوَکِّلوُنَ» و هم

۱- چشم حق است و اگر چیزی تقدیری پیشـین داشـته باشد چشم بر آن پیشی گیرد. ر.ك. : صحیح مسلم، کتاب السلام، باب ۴۲.

۲- چشم حق است و براستی که شتر را به دیگ و مرد را به گور روانه می کند. ر.ک. : صحیح مسلم، کتاب السلام، باب ۴۱ و ۴۲.

بر اوست که می بایست توکل کنندگان توکل ورزند.

یعقوب فرزنـدان خود را سـفارش کرد و آنـان هم آن سـفارش را اجرا کردنـد. امـا این سـفارش و اجرای آن نتوانست آنچه را خداونـد برای این گروه تقـدیر کرده بود از ایشان دور سازد، و ناخوشایندی به آنان رسـید که هرگز در ذهنشان نمی گذشت، آن سان که فرمود: «وَ لَمّا دَخَلُوا

مِنْ حَيْثُ اَمَرَهُم أَبُوهُمْ»؛ چون همان گونه که پـدر فرموده بود، یعنی از درهای پراکنـده وارد شدنـد «ما كانَ يُغْنى عَنْهُمْ مِنَ اللّهِ مِنْ شَىْ ءٍ»، این کار نتوانست در برابر آنچه خداونـد تقـدیر کرده بود و مانع برگردانـدن برادرشان می گردیـد، آنان را سودی بخشد؛ چه، با آن که از درهای

پراکنده وارد شدند از ناحیه ای دیگر، آنچه را دوست نداشـتند به آنان رسید، و آن این که به دزدی متهم، و به همین سبب بی آبرو شدند و افزون بر این، پادشاه برادرشان را بدان دلیل که پیمانه در توشه او بود در اختیار گرفت.

عبارت «اِلّاحاجَةً فى نَفْسِ يَعْقُوبَ قَضاها» اسـتثنای منقطع است و معنای آن این که لکن حاجتی در دل یعقوب بود که خداوند آن را بر آورد، و آن نیز عبـارت بود از مهرورزی و دلسوزی اش نسـبت به فرزنـدان و اظهار این مهرورزی و دلسوزی از طریق آنچه با ایشان در میان نهاده و بدان سفارششان کرده بود.

از آن جا که ممکن است این پنـدار در انـدیشه برخی بخلـد که یعقوب در حفظ سـلامتی فرزندش تدبیری اسـتوار نیندیشـید و آنچه رخ داد نتیجه غفلت و ناآگاهی او بود، خداوند چنین

گمان بدی را نسبت به یعقوب دور ساخت و او را به برخورداری از دانش سرشار و تدبیر استوار ستود، آنجا که فرمود: «وَ إِنَّهُ لَذُو عِلْمٍ لِمَا عَلَّمْنَاهُ، وَ لكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُون»؛ او به واسـطه آنچه به وی آموخته بودیم بر خوردار از دانش بود، اما بیشتر مردم نمی دانند، و از موهبتهای ارزشمند، بصیرتهای کار آمد و دانشهای سودمندی که پیامبران خویش را از آنها

بهره منـد می سازیم خبر ندارنـد و از همین روی و به حکم عقل نارسای خویش، بشـتاب به محکوم کردن کرده های آنان می پردازنـد، در حـالی که اگر آنچه را آنـان دارنـد می دانسـتند دیـده فرو می هشـتند و سـر به تعظیم و بزرگـداشت آنان فرو می افکندند.

تفسـیر آیه هـای پیشـین به صورتی که گـذشت، همـان چیزی است که از نـامورترین عالمان تفسـیر به مأثور در میان صـحابه و تـابعین یعنی کسـانی چون ابن عباس، مجاهـد،قتاده، ضـحاک و دیگران روایت شـده و با ظاهر آیه ها نیز سازگاری دارد، و از نگرانی سخت یعقوب نسبت به

سلامتی فرزندش بنیامین و احتیاط ورزی وی به منظور بازگشتن فرزندش حکایت می کند.

اما در باره این آیه ها تفسیر دیگری نیز وجود دارد که از ابراهیم نخعی روایت شده است؛

سیوطی در کتاب الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور می گوید:

سعید بن منصور، و ابن منذر و همچنین ابوالشیخ از ابراهیم نخعی در تفسیر آیه «وَادْخُلُوا مِنْ

أَبْوَابٍ مُتَفَرِّقَهٍ» روایت کرده است که گفت: یعقوب دوست داشت یوسف در خلوت با برادر [تنی]خویش [بنیامین]ملاقات کند.(۱)

شرح این سخن آن است که یعقوب براساس آنچه از خواب یوسف فهمیده بود عقیده داشت وی هنوز زنده است. به همین دلیل نیز چون برادران وی مدعی شدند گرگ او را خورده است ادعایشان را باور نکرد و گفت: او با وجود این ادعای پسرانش همچنان در انتظار

تحقق یافتن رؤیای یوسف برای خود و خاندانش بود. با این زمینه، هنگامی که فرزندانش برای وی نقل کردند که چگونه در قصر عزیز مصر گرامی داشته شده اند و از آنان پذیرایی شده و نیز عزیز مصر از آنان خواسته تا برادر پدری خود را نزد وی آورند، و بر این خواسته، هم از طریق تشویق و هم از طریق تهدید تأکید کرده است و سپس نیز بی آن که آنان پی ببرند سرمایه شان را در توشه آنان قرارداده به کمک همه این قراین این گمان برای وی قویتر شد که عزیزمصر، یعنی همان که این رفتار را با آنان داشته، یوسف است. در این میان آنچه از خوشرفتاری، دادگری و دعوت به آیین الهی از سوی یوسف که بر سرزبانها افتاده بود بر قوّت

این گمان می افزود. اما با این همه هنوز به چنین چیزی یقین نداشت و خداوند وی را از آن با خبر نساخته بود؛ چرا که در تقدیر الهی هنوز زمانش فرا نرسیده بود. بنابر این وی علاقه

داشت این گمانش که عزیزمصر همان یوسف است به درجه یقین برسد. او برای رسیدن به این هدف حیله ای اندیشید و شیوه ای که برای فرزندانش پنهان بود برگزید؛ او آنان را برای

یک باردیگر، و این بار همراه با برادرشان بنیامین نزد عزیزمصر فرستاد و به آنان سفارش کرد نه با هم، بلکه به صورت پراکنده بر وی وارد شوند تا اگر وی واقعاً یوسف باشد این امکان

برایش فراهم گردد که در خلوت با برادر تنی خویش دیدار کند واو را از حکایتی که بر وی

گذشته است آگاه سازد تا چون پس از آن وی نزد پدر باز گردد او را از یوسف و داستانش بیاگاهاند. این همان حاجتی است که در دل یعقوب بود و وی آن را از فرزندان پوشیده داشت

و آنان نیز آن را در نیافتند. آنجا که فرمود: «وَ مَا أُغْنِی عَنْکُم مِّنَ اللّهِ مِنْ شَیْ ءٍ». تنها برداشت آنان از سفارش یعقوب این بود که برای مصون ماندنشان از آسیب چشمهای بد چنین سفارشی کرده است.

۱- سیوطی، جلال الدین، الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور، ج ۴، ص ۲۶.

یعقوب از همین روی در انتظار بازگشت بنیامین به همراه برادرانش بود، اما این آرزویش بر آورده نشد، بلکه اعلام شد فرزندان او سارقند و بنیامین را نیز به همین جرم نگه داشتند. از آن پس همه قراین که یعقوب براساس آنها گمان برده بود عزیزمصر همان یوسف اوست از ذهنش دور شد و در برابر اندوه و اندیشه اش دو چندان گشت و گفت: «یا اَسَفی عَلی یُوسُفَ»؛ ای آه و اندوه بر یوسف!

به هر روی این آیه ها می تواند بر جواز حیله هایی که با مقاصد شرع ناسازگاری ندارد دلالت کند، بدین بیان:

گواهی آیه ها بر جواز حیله

در این داستان نکته هایی است که می تواند بر جواز حیله به هدف جلب منفعت و دفع مفسده، به گونه ای که با مقاصد شارع در تناقص نباشد دلالت کند، خواه آیه ها را بر همان شیوه که اکثریت تفسیر کرده اند تفسیر کنیم و خواه بر آن شیوه که از گفتار تابعی ارجمند ابراهیم

نخعی برداشت می شود. شاهد در این آیه، بر هر یک از دو تفسیر پیش گفته این سخن یعقوب

است که گفت: « لاَ تَدْخُلُوا مِنْ بَابٍ وَاحِدٍ وَادْخُلُوا مِنْ أَبْوَابٍ مُتَفَرِّقَةٍ».

تقریر حیله، بنابر مذهب اکثریت در تفسیر آیه، آن است که یعقوب می خواست شرّ حسد را از فرزندان خود که از جمال و کمال و قدرت بهره داشتند و یازده مرد از صلب یک نفر

بودند و پس از نخستین سفر به مصر، عزیز آنان را بسیار گرامی داشته بود، دور سازد. وی

برای رسیدن به این هدف یعنی جلوگیری از آزاری که انتظارش را داشت و نسبت به آن بیمناک بود شیوه ای پنهان در پیش گرفت که عادتاً جز خردمندان و زیرکان بدان توجه نمی یابند، و آن این بود که از درهای پراکنده وارد شوند. این حیله ای است پسندیده هم در آغاز و هم در انجام.

اما تقریر حیله، بنابر آنچه از گفتار ابراهیم نخعی برداشت می شود این است که حاجتی که در دل یعقوب بود و وی برای رسیدن به آن فرزندانش را دستور داد به صورت پراکنده و یک

به یک و نه گروهی بر عزیزمصر وارد شوند، آن بود که تا او بتواند در خلوت و تنهایی با

بنیامین دیدار کند. در چنین صورتی اگر وی همان یوسف باشد برادرش را در بر خویش جای خواهد داد و داستان خویش را برای او آشکار خواهد ساخت و در پی آن، این خبر از طریق بنیامین به یعقوب خواهد رسید و آنگاه گمان وی به یقین بدل خواهد شد و اندیشه و اندوهی

که داشته از میان خواهد رفت. یعقوب برای رسیدن به این خواسته راهی را در پیش گرفت که

از فرزندانش پوشیده بود، و آن این که نه به صورت گروهی، بلکه به صورت پراکنده و یک به یک بر عزیز وارد شوند. ظاهر این سفارش آن است که وی می خواسته آنان را از چشم

بد دور نگه دارد و همین ظاهر نیز چیزی است که آنان از سخن او فهمیده بودند - و البته بعید نیست که یعقوب نیز همین را اراده کرده باشد - ولی باطن این سفارش، که مقصود مهمتر و

اصلی یعقوب بوده، آن است که بنیامین در تنهایی با عزیز مصر دیدار کند و برای وی روشن

گردد که عزیزمصر همان یوسف است یا کسی دیگر.

به هر روی، چه حاجتی را که در نفس یعقوب بود و وی را بر آن داشت تا به فرزندان بگوید: « لاَ تَدْخُلُوا مِنْ بَابٍ وَاحِدٍ وَادْخُلُوا مِنْ أَبْوَابٍ مُتَفَرِّقَةٍ»؛ آن گونه تفسیر کنیم که اکثریت می گویند، و خواه آن گونه که از گفتار ابراهیم نخعی بر می آید، آیه در بردارنده حیله ای است که هم از نظر هدف و هم از نظر وسیله پسندیده بوده است و خداوند آن را در قرآن برای ما

حکایت کرده، بی آن که نکوهش و محکومش کند. این خود دلیلی است بر جواز این حیله و هر حیله دیگری که چنین حکمی داشته باشد و نه اصلی از اصول را از میان ببرد و نه حقی از حقوق را و البته خداوند خود به حقیقت امور آگاه است.

۸: حیله یوسف علیه السلام برای نگه داشتن برادر تنی اش

خداوند - تعالی - می فرماید:

وَلَمَّا دَخَلُوا عَلَى يُوسُفَ آوَى إِلَيْهِ أَخَاهُ، قالَ إِنِّى أَنَا أَخُوكَ فَلَا تَبْتَئِسْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ* فَلَمَّا جَهَّزَهُمْ بِجَهَازِهِمْ جَعَلَ السِّقَايَةَ فِي رَحْلِ أَخِيهِ، ثُمَّ أَذَّنَ مُؤَذِّنٌ أَيَّتُهَا العِيرُ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ* قالوا وَأَقْبَلُوا عَلَيْهِمْ مَاذَا تَفْقِدُونَ* قالُوا نَفْقِدُ صُوَاعَ المَلِكِ، وَ لِمَنْ جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ وَ أَنَا بِهِ زَعِيمٌ* قَالُوا تَاللّهِ لَقَدْ عَلِمْتُمْ مَاجِئْنَا لِنُفْسِدَ فِي الأَرْضِ وَ مَا كُنَّا سَارِقِينَ* قَالُوا فَمَا جَزَاؤُهُ إِنْ كُنْتُمْ كاذِبِينَ* قَالُوا جَزَاؤُهُ مَنْ وُجِدَ فِي رَحْلِهِ فَهُوَ جَزَاؤُهُ، كَذَلِكَ نَجْزِى الظَّالِمِينَ* فَبَدَأَ بِأَوْعِيَتِهِمْ قَبْلَ وِعَاءِ أَخِيهِ ثُمَّ اسْتَخْرَجَهَا مِنْ وِعَاءِ أَخِيهِ، كَذَلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ، مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ المَلِكِ إِلاَّ أَنْ يَشَاءَ اللّهُ، نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ، وَ فَوقَ كُلِّ ذِى عِلْمٍ عَلِيمٌ».(۱)

۱- یوسف/ ۶۹ - ۷۶: چون بر یوسف در آمدند برادرش را نزد خود جای داد. گفت: من برادر توام. از کاری که اینان کرده اند اندوهگین مباش. چون بارهایشان را مهیا کرد جام را در توشه دان برادر نهاد. آنگاه منادی ندا داد: ای کاروانیان شما همه دزدید. کاروانیان بازگشتند و گفتند: چه گم کرده اید؟ گفتند: جام پادشاه را، و هر که آن را بیاورد او را بار شتری است و من خود ضمانت می کنم. گفتند: خدا را، شما خود می دانید ما برای فساد کردن در این سرزمین نیامده ایم و پیش از این نیز دزد نبوده ایم. گفتند: اگر دروغ گفته باشید سزای دزد چیست؟ گفتند: سزایش آن است که هر کس جام در توشه دان او

یافته شود خود جزای آن باشد. پیش از بار برادر به توشه دان آنها پرداخت و آنگاه آن را از توشه دان برادرش بیرون آورد. ما چنین حیله ای به یوسف آموختیم. در آیین آن پادشاه گرفتن برادر حق او نبود. این چیزی بود که خداوند خواست. هر کس را که بخواهیم به درجاتی بالا می بریم و برتر از هر دانایی داناتری هست.

شرح آیه ها

«وَلَمَّا دَخَلُوا عَلَى يُوسُفَ آوَى إِلَيْهِ أَخاهُ»؛ چون بر یوسف وارد شدند از میان همه آنان، تنها برادرتنی اش بنیامین را در بر خویش جای داد. « قالَ إِنِّی أَنَا أَخُوك»؛ یوسف گفت من همان برادر تو یوسف ام که برادرانش از سرکینه و حسادت او را در خردسالی از پدر جدا کرده اند.

«فَلاَ تَبْتَئِسْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ»؛ پس بر آنچه با ما می کردند اندوهگین مباش؛ چه، خداوند با ما نیکی کرده و ما را بنکویی گردهم آورده است.

ظاهراً این جای دادن در برخود، و این گفته یوسف به برادر خویش در تنهایی و در غیاب دیگر برادران بوده، و او به برادر خود سفارش کرده دیگر برادرانش را از آنچه آگاهی یافته

است خبر ندهد. این رفتار یوسف همان چیزی است که یعقوب، بنابر نظر نخعی، در سفارش خویش به فرزندانش، مبنی بر این که نه به صورت گروهی، بلکه به صورت پراکنده بر عزیز

وارد شوند، در نظر داشته است.

نکته دیگر آن که یوسف برای نگه داشتن برادر نزد خویش به حیله ای توسل جست، چونان که می فرماید: «فَلَمَّا جَهَّزَهُمْ بِجَهَازِهِمْ جَعَلَ السِّقَايَةَ فِي رَحْلِ أَخِيهِ»؛ چون توشه آنان را فراهم ساخت پیمانه را در باروبنه برادرش بنیامین نهاد، بی آن که کسی از برادرانش به این کار پی ببرد. او این کار را انجام داد تا بنیامین را نزد خویش نگه دارد و چون از او بپرسند، این را برای کرده خویش دلیل آورد. این کار یوسف در بردارنده این اتهام است که برادرش دزد است. ظاهراً یوسف پیش از آن که چنین حیله ای را عملی کند برادرش بنیامین را از این کار

آگاه ساخته و وی نیز اجازه انجام چنین کاری را داده بود، وگرنه نمی توان تصور کرد انسانی

بزرگوار که خود زاده یک بزرگوار دیگر است در پی آن همه گرامیداشت و بزرگ داشتن اهانت و تحقیر کند و یا در پی بر قراری پیوند و سخن از پیوند برادری با بنیامین چیزی را به میان آورد که این رشته را می گسلد.

«ثُمَّ أَذَّنَ مُؤَذِّنٌ أَيَّتُها العِيرُ إِنَّكُمْ لَسارِقُونَ»؛ منادیی چند بار بانگ بر آورد که ای کاروانیان شما

دزدیـد! ظـاهر قضـیه این است که آنـان بـار بربسـته بودنـد و مهلتی نیز به آنان داده شـده بود تا قـدری دور شونـد. پس از آن، یوسف منادی را در رأس گروهی به سمت آنان فرستاد و آن جا منادی چنین بانگ برآورد. دلیل آنچه ما می گوییم این است که اگر می خواست این اعلام پیش

از باربستن و دور شدن آنان صورت پذیرد نیازی به بانگ بر آوردن با صدای بلند نبود؛چه،

«اذان» (بانگ بلند) تنها برای خواستن کسی که دور است به کار می رود. به هر روی، در این

کار احکامی آشکار برای حیله وجود دارد.

«قـالوا وَأَقْبَلُوا عَلَيْهِمْ مَـاذَا تَفْقِـدُونَ»؛ برادران یوسف خطـاب به آن بانـگ بر آورنـده و گروه همراهش که در پی جسـتن پیمانه بودند و روی سـخن با آنان داشـتند، گفتند: چه چیز گم کرده اید و بر ما بانگ می زنید که آن را از ما بستانید؟ این پرسش از شگفتی و دهشتی حکایت

دارد که برای برادران یوسف پیش آمده بود.

«قَالُوا نَفْقِدُ صُوَاعَ المَلِكِ»؛ گفتند «صواع» پادشاه را گم کرده ایم. این صواع همان است که پیشتر با عنوان سقایه (پیمانه) از آن یاد کردند.

آن بانگ بر آورنده در ادامه سـخن خود برای هر که پیمانه را باز آورد سزایی تعیین کرد و گفت: «و هر که آن را بیاورد یک بار شتر خواهد داشت»؛ یعنی یک بار شتر گندم یا خوراکی

دیگر، « وَ أَنَا بِهِ زَعِيمٌ»؛ و من خود آن را ضمانت می کنم. برادران یوسف در پاسخ او گفتند: «تَاللّهِ لَقَدْ عَلِمْتُمْ مَاجِئْنَا لِنُفَسِدَ فِي الأَرْضِ وَ مَا كُنَّا سَارِقِينَ»؛ به خداونـد سوگنـد شـما خود پیش از این دانسـته ایـد که ما برای فساد انگیزی در زمین نیامده ایم و دزد نیز نبوده ایم. آنـان وضـعیت خود را در سفرپیشـین و نیز این سـفر، و همچنین مـأموریتی را که برای انجام آن آمـده بودند گواه این ادعای خویش آوردند که از آنچه به آنان نسبت داده می شود پیراسته و برکنارند و سرقت

کـار آنـان نیست. مـأمور حکـومت و همراهـانش در این هنگـام از برادران یوسـف پرسـیدند: اگر دروغگـویی شـما در ادعـای بیگنـاهی تان ثابت شود و روشن گردد که دزد فردی از شـماست کیفر کسـی که دزدی کنـد در آیین شـما چیست؟ گفتنـد: « جَزاؤُهُ - اخـذ - مَنْ وُجِـدَ فِي رَحْلِهِ»؛ کیفر کسـی که پیمانه در توشه او یافت شود به اسارت گرفتن و به بردگی گرفتن او برای کسی است

که از او دزدی شده است، یا بردگی همیشگی و یا بردگی برای مدتی معین، این کیفر دزدی در

آیین خانـدان یعقـوب بود. امـا در آیین پادشـاهی مصـر بنـابر آنچه روایت کرده انـد، کیفر سـارق آن بود که تازیـانه زده شود وسـپس دو برابر بهای آنچه دزدیده به عنوان غرامت از او سـتانده شود. این که برادران یوسف به بردگی گرفته شدن کسـی را

که دزدی کرده تنها مشروط به این کردند

که آنچه دزدیده شده در توشه او یافت شود، نه آن که او خود لزوماً دزدی کرده باشد و

ص:۴۵۱

دزدی اش ثابت شود، با آن که در آیین آنان این حکم منوط به اثبات سرقت بود، خود اشاره ای است به اطمینان آنان به خویش و به این که مطمئن بودند امانتدارند و از خیانت پرهیز می کنند.

این همه در حالی بود که آنان از آنچه بر سرشان آورده بودند خبر نداشتند. عبارت «فَهُوَ جَزَاؤُهُ»؛ او خود کیفر آن است و به بردگی گرفته می شود تقریر حکم پیش گفته و تأکید آن به وسیله تکرار مضمون است، تا بدین ترتیب بیان شود که این، حق است، چونان که ممکن است بگویید کیفر دزد آن است که دستش بریده شود و این کیفر اوست، همچنین عبارت بعدی « کَذلِکَ نَجْزِی الظَّالِمِینَ»، به معنای بدین سان ستمگران را کیفر می دهیم، تأکیدی دیگر است پس از تأکید نخست. البته بر این مبنا که بگوییم براساس آنچه ظاهر و متبادر است این

جمله نیز ادامه سخنان برادران یوسف است، نه بر این مبنا که این سخن، سخن مأمور حکومت دانسته شود، چونان که برخی این احتمال را برگزیده اند.

«فَبَدَأَ بِأَوْعِیَتِهِمْ قَبْلَ وِعاءِ أَخِیهِ»؛ موذن به فرمان یوسف جست و جو را از توشه دان برادران بنیامین آغاز کرد و آن را در هیچ کدام نیافت. «ثُمَّ اسْتَخْرَجَهَا مِنْ وِعاءِ أَخِیهِ»؛ سپس آن را از توشه دان برادرش بنیامین بیرون آورد و بدین ترتیب ظاهراً سرقت او ثابت شد و به اقتضای

فتوایی که برادرانش داده بودند به بردگی عزیزمصر در آمد و میان او و دیگر برادرانش جدایی

افکنده شد. دلیل آغاز تفتیش از توشه دانهای برادران بنیامین نفی تهمت و تردیدی بود که در صورت آغاز کردن از توشه دان بنیامین پیش می آمد.

« کَذلِکَ کِدْنَا لِیُوسُفَ»؛ بدین سان ما این نیرنگ استوار را برای یوسف سامان دادیم و به او الهام کردیم و برایش میسر ساختیم؛ چرا که مصلحتی برای او در برداشت و هدف او را بر می آورد و وی از این رهگذر می توانست برادر خود را نزد خویش نگه دارد، بی آن که در این

کار ستمی به او نسبت داده شود.

«مَا کَانَ لِیَأْخُذَ أَخَاهُ فِی دِینِ الْمَلِکِ إِلاَّ أَنْ یَشَاءَ اللّهُ»؛ او نمی توانست بنابر آیین پادشاه برادر خویش را به اتهام چنین جرمی نزد خود نگه دارد، مگر آن که خداوند می خواست. استثنایی

که در این جا آمده منقطع است و بر این اساس معنای آیه آن که یوسف نمی توانست بنابر آیین

پادشاه مصر برادر خویش را به چنان جرمی نزد خود نگه دارد؛ زیرا بنابر قانون پادشاه و در آیین حکومت او دزد تازیانه می خورد و دو برابر قیمت آنچه دزدیده بود به عنوان غرامت از او ستانده می شد. اما در این میان، خداوند چنین خواست که یوسف برادرش را، با برنامه ای که ترتیب داده بود، به شیوه عادلانه دیگری نزد خویش نگه دارد، شیوه ای که براساس آن حجتش در برابر برادران او مسلم و استوار است و هیچ ستمی نیز به یوسف نسبت داده

نمی شود. این شیوه نیز عبارت بود از برخورد با آنان به اقتضای شریعت یعقوب علیه السلام، چونان که برادران یوسف نظر داده و خود نیز پسندیده بودند.

خداوند سپس یوسف را ستود و از آگاهی و تدبیر درست او در گرفتن برادرش از طریق این حیله ستایش کرد و فرمود: « نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ »؛ هر که را بخواهیم، در دایره حکمت، به دانش و آگاهی بالا ـ می بریم، چونان که یوسف را به همین آگاهی چندین مرتبه از برادرانش

بلندتر داشتیم. تعبیر به فعل مضارع در اینجا که از تجدد و استمرار حکایت می کند برای اشاره به این است که حقیقت مذکور در آیه از سنتهای کلی و فراگیر خداوند است. «وَ فَوقَ كُلِّ ذِی عِلْمٍ عَلِيمٌ»؛ و بالاتر از هر دانایی دانایی دیگر است تا به خداوند برسد که او بر همه چیز آگاه است، و با مترتب ساختن مسببات بر اسباب آنها همه چیز را در احاطه دارد. از همین نمونه

است که خداوند می دانست حیله یوسف با همه عظمتش او را به همه اهدافی که در نظر دارد

نمی رساند و از همین روی به آن منادی الهام کرد که از برادران یوسف درباره کیفر دزد بپرسد و به برادران یوسف نیز الهام کرد که به کیفر سارق براساس آیین خود نظر دهند و این کیفر را تنها بر وجود آن پیمانه گمشده در توشه دان هر یک از آنان مترتب سازند. این گونه بود که تمام خواسته یوسف بر آمده شد - و البته خداوند خود به حقیقت همه امور آگاه است.

گواهی این داستان بر جواز حیله

این داستان بر آن دلالت دارد که یوسف می خواست برادرتنی خویش را از دیگر برادران جدا کند و نزد خویش نگه دارد، به شیوه ای که ظلم و ستمی به او نسبت داده نشود. او برای

رسیدن به این خواسته شیوه ای پنهان در پیش گرفت و آن این که پیمانه را بی آن که کسی

پی ببرد در توشه برادر خویش قرار داد و سپس بر آن کاروانیان بانگ سرقت زد. چون آنان

اظهار بیگناهی کردند در باره کیفر دزد و آیین ایشان پرسید و آنان نظر دادند که کیفر سارق به بردگی گرفتن اوست. سپس به تفتیش و وارسی توشه دانهای آنان یک به یک پرداخت تا این که

پیمانه گمشده را از توشه دان برادر تنی خویش بیرون آورد و بدین شیوه و براساس حکمی که

برادرانش کرده بودند بنیامین را نزد خود نگه داشت و این گونه به هدف خود رسید.

بر ظاهر این حیله از نظر مقصود و هدفی که از آن در نظر بوده چنین اشکال می شود که این

کار جدایی افکندن میان پدر و فرزند است و چگونه می تواند چنین کاری از یک پیامبر بزرگوار سرزند. پاسخ این اشکال آن است که این کار یوسف به وحی الهی صورت پذیرفته تا

از این رهگذر نعمت او بر خاندان یعقوب در دنیا و آخرت کامل شود.

ص:۴۵۳

همچنین از نظر وسیله ای که در این حیله به کار گرفته شده. بر آن اشکال می شود که بنابر این حیله بنیامین سارق معرفی می گردد و این در حالی است که او بیگناه بود و هیچ دزدی

نکرده بود. پاسخ این اشکال نیز آن است که این کار با اجازه و رضایت برادرش انجام گرفته و این حق خود او بوده که به چنین کاری رضایت دهد یا ندهد. دلیل این سخن فرموده خداوند

تعالی است که «چون بر یوسف وارد شدند برادرش را در بر خویش جای داد و گفت: من برادر توام؛ از آنچه می کرده اند اندوهگین مباش». با عنایت به این آیه، نامعقول است که گفته شود یوسف خود را به برادر معرفی کرده و او را نسبت به آنچه برادرانش کرده بودند تسلّی

داده و آنگاه وی را - آن گونه که در شرح آیه ها گفتیم - هدف آزاری مؤثرتر و بیشتر قرار داده است.

همچنین بر این حیله از نظر وسیله ای که در آن به کارگرفته شده چنین اشکال می شود که

بانگ اتهام به دزدی بر برادران یوسف زده شده است، در حالی که آنان دزدی نکرده بودند.

عالمان در پاسخ این شبهه نظریه هایی مطرح کرده اند و از این جمله است:

۱ - این که یوسف به چنین بانگ زدنی بر آنان دستور نداده بود، اما او خود یا یکی از زیر

دستانش به فرمان او پیمانه را در توشه دان برادرش بنیامین نهاده بود، بی آن که کسی دیگر از غلامان و خدمتگزاران متوجه شود. سپس یکی از گماشتگان بر انبارها و پیمانه ها که متوجه

گم شدن پیمانه گردیده و در همین حال نمی دانسته چه کسی آن را برداشته، به گمان این که آن کاروانیان دزدند بر آنان بانگ زده بود که «ای کاروانیان شما همه دزدید»؛ بنابراین، آنچه این شخص گفته بود دروغ شمرده نمی شود؛ زیرا وی بر اساس گمان قوی که داشته چنین سخنی را گفته بود.

۲- یوسف به آن منادی گفت: اینان سرقت کرده اند، و مقصود او آن بود که پیشتر از این یوسف را از پدرش دزدیده بودند؛ چه، آنان درباره یوسف به یعقوب خیانت ورزیده و او را با حیله خویش از وی دور ساخته بودند، و این در حالی است که خائن گاه نیز سارق خوانده می شود. اما منادی از این سخن یوسف به قرینه مقامیه ای که در کار بود چنین برداشت کرد که مقصود وی دزدی پیمانه پادشاه است. چون یوسف این منادی را از آنچه بر سر کاروانیان آورد و از این که خود پیمانه را در توشه دان برادر خویش نهاده است آگاهی نداد و از همین

روی براساس آنچه از گفته یوسف برداشت کرده بود به کاروانیان رو کرد و بر آنان بانگ زد که ای کاروانیان شما همه دزدید.

۳ - این که یوسف آنچه را با برادرانش کرده و نیز آنچه را برادرانش در دوران خردسالی

ص:۴۵۴

وی با او کرده بودند با منادی و گروه او در میان نهاده و خود این عبارات را به او آموخته بود. وی از همین روی در عبارت «اِنَّكُمْ لَسارِقُونَ»، از آوردن مفعول خودداری ورزید تا بتوانند «سرقت یوسف از پدرش» به عنوان مفعول در تقدیر گرفته شود، اما در جمله «نَفْقِدُ صُواعَ

الْمَلِكِ» مفعول را صریحا آورد. بنابر این در جمله نخست مفعول حذف شده و در جمله دوم آورده شده و بدین ترتیب هر دو جمله راست است. این عبارت از جهتی همانند احتراز یوسف در عبارت «مَعاذَ اللّهِ اَنْ نَأْخُذَ اِلاّ مَنْ وَجَدْنا مَتاعَناعِنْدَهُ»؛ است که نگفت: «الا من سرق متاعنا» و تنها به آوردن «اِلّا مَنْ وَجَدْنا مَتاعَناعِنْدَهُ» بسنده کرد.

بنابر این دو وجه اخیر، عبارت «اِنَّكُمْ لَسارِقُونَ» از پسندیده ترین و زیباترین کنایه هاست.

از تقریری که گذشت روشن می شود حیله ای که یوسف برای در اختیار گرفتن برادر خویش به کار گرفته هم از نظر هدف و هم از نظر وسیله پسندیده و مشروع بوده است و بنابر

این، آیه دلیلی است بر جواز هر حیله ای که در بردارنده به بازی گرفتن شریعت و احکام و فلسفه احکام نباشد، نه آن که دلیلی باشد بر جواز مطلق هرگونه حیله، هر چند که اصول شریعت را ویران کند و حقوق الهی یا حقوق مردمان را از میان برد.

این حیله یوسف در بردارنده گونه های ظریف از چاره اندیشیهای پسندیده است که به واسطه آنها یوسف شایستگی این ستایش الهی را یافته که درباره او گفته شود: «نَرْفَعُ دَرَجاتٍ

مَنْ نَشاءُ». ما در لابه لای تفسیر آیه ها از این چاره اندیشیها سخن گفتیم و اینک در اینجا آنها را

به صورت زیر خلاصه می کنیم:

۱ – او چون می خواست برادر خویش را از دیگر برادران بستاند، راه چاره آن دید وی را به

شیوه ای از آنان بگیرد که خود به حق بودن و عدل بودن آن اعتراف داشته باشند. از همین

روی پس از اجازه گرفتن از برادر خود بنیامین پیمانه را در توشه او نهاد. این در حالی است که اگر وی می خواست به حکم سلطه و نفوذی که دارد او را در اختیار گیرد ستم و بیداد به وی

نسبت داده می شد.

۲ – او در زمانی که هنوز برادران در حضورش بودند توشه های آنان را بازرسی نکرد، بلکه

به آنان مهلت داد تا باروبنه خود را بستند و از شهر بیرون رفتند. پس از آن بود که کسی را بدان هدف در پی آنان فرستاد، چونان که ابن ابی حاتم در تفسیر آیه می گوید: علی بن حسین برایمان نقل کرد، محمد بن عیسی برایمان نقل کرد، سلمه از ابن اسحاق برایمان نقل کرد که گفت:

به آنان مهلت داد تا چون روانه شدند و از آبادی فاصله گرفتند، فرمان داد در پی آنان بروند.

ص:۴۵۵

آنـان را تعقیب و سـپس محاصـره کردنـد و آنگـاه منـادیی بانـگ بر آورد که ای کاروانیان شـما همه دزدیـد. پس ایسـتادند و فرستاده ای از میان آنها [= تعقیب کنندگان] خود را به ایشان رساند و - بنابر آنچه می گویند - به آنان گفت: آیا ما شما را به نیکی پـذیرایی نکردیم؟ پیمانه تان کامل نـدادیم و شـما را در مرتبه ای شایسـته نداشتیم؟ برای شـما کارهایی که برای دیگران نمی کنیم

انجام ندادیم و شما را به خانه و سرای خویش نبردیم؟ گفتند: چرا، اکنون چه شده و این

رفتـار چیست؟ فرسـتاده گفت: پیمـانه پادشـاه، آن را گم کرده ایم و کسـی جز شـما را در این باره متهم نمی دانیم. گفتنـد: به خداوند سوگند ما برای فساد ورزیدن در زمین نیامده ایم و دزد هم نبوده ایم.

ازسدی نیز نقل شده است که «چون کوچیدند منادیی بانگ بر آورد که ای کاروانیان...». افزون بر این سیاق و اوضاع و شرایط نیز چنین اقتضا می کنـد؛ زیرا اگر هنوز کاروانیان در حضور یوسف بودنـد و از او دور نشـده بودند نیازی به بانگ زدن وجود نداشت؛ چه، بانگ زدن در آنجایی است که بخواهند کسـی را که دور شده است فرا خوانند و متوقف سازند. پس گویا چنین است که چون برادران یوسف از شـهر بیرون رفتند و از آن فاصله گرفتند پادشاه یا عزیز به پیمانه نیاز پیدا کرده، آن را خواسته و نیافته و در این باره از حاضران پرسیده است و آنان نیز آن را نیافته اند و در این هنگام بود، که در پی کاروانیان فرستاده اند. این کار برای استوارتر بودن و واقعی نمایاندن حیله مناسبتر از آن بوده است که پیش از دور شدن کاروانیان

از یوسف به بازرسی توشه آنان بپردازند، بلکه هر چه بیشتر کاروان دور شده و آنگاه تفتیش

صورت پـذیرفته باشـد در اسـتواری و واقعی نمایاندن حیله مفیدتر و کارآتر است و بیشتر می تواند مانع پی بردن آنان به اصـل ماجرا شود.

۳ - یکی از نکته های لطیف در این حیله آن است که منادی با صدای بلند بانگ زد تا همه

بشنوند و بدانند گم شدن پیمانه چیزی است که همه از آن خبر یافته اند و بر کسی پوشیده

نمانـده است. همچنین هنگامی که بانگ اتهام سـرقت بر کاروانیان زدنـد فرد خاص از آنان را نام نبردند و این کار را به فردی خاص نسبت ندادند.

۴ - از نکته هـای لطیـف دیگر این حیله آن است که آن منـادی و همراهـانش به برادران یوسف گفتنـد: «پس اگر دروغ گفته باشید کیفر او چیست»؛ یعنی از دیدگاه شما و بر آیین شما

اگر ثابت شود که یکی از شـما دزدی کرده کیفر او چه خواهـد بود. آنان نیز گفتنـد: «کیفرش آن است که هر کس آن پیمانه در توشه او یافت شود - به بردگی گرفتن - او کیفرش باشـد». بدین سان فرسـتادگان حکومت، با آنان براساس آیینی که خود آنها داشتند رفتار کردند، نه به

حکم آیین پادشاه و قوم او.

۵ - یکی از نکته های لطیف دیگر آن است که چون گماشته حکومت می خواست توشه های برادران یوسف را بازرسی کند، این کار را از توشه دیگر برادران آغاز کرد و آن را پیش از تفتیش توشه همان برادری که بنا بود بدین حیله از آنان جدا شود به انجام رساند، تا از این رهگذر به آنان اطمینان بخشد و تردید و اتهام را از خود دور سازد. این چیزی است که

جز با هماهنگی و موافقت قبلی برادر تنی یوسف؛ بنیامین نمی توانست صورت پذیرد. بدین طریق آن گماشته با بازرسی توشه دانهای آنان و پس از نیافتن پیمانه در هیچ کدام از آنها، توشه برادرتنی یوسف را بازرسی کرد و پیمانه را از آن بیرون آورد و با چنین حیله ای هر گونه تردید و تهمت را دور ساخت.

به واسطه وجود چنین اسراری است - که برخی را گفتیم و برخی را هم نگفتیم - که خداوند می فرماید: «وَكَذٰلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ، مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ المِلكِ إِلاَّ أَنْ يَشَاءَ اللّهُ، نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ، وَ فَوقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ». از این روی است که می گوییم: دانستن حیله های واجب یا مستحبی که انسان به کمک آنها و از رهگذر آنها طاعت خدا و رسول می گزارد از چیزهایی است که جایگاه بنده را نزد خداوند بالا می برد.

به گمان نگارنده همین اندازه درباره این داستان بسنده می کند - و البته آگاهی از حقیقت

همه امور از آن خداوند است.

۹: جواز حیله برای رهایی جستن از آزار

خداوند تعالی می فرماید:

«مَنْ كَفَرَ بِاللّهِ مِنْ بَعدِ إيمانِهِ إلاَّ مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإيمانِ، وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْراً فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللّهِ، وَلَهُم عَذَابٌ عَظِيمٌ* ذَلِكَ بِأَنَّهُمُ اسْتَحَبُّوا الْحَيَاةَ الدُّنْيا عَلَى الآخِرَهِ وَأَنَّ اللّهَ لاَ يَهْدِى القَوْمَ الكَافِرينَ».(۱)

۱- نحل/ ۱۰۶ و ۱۰۷: هر کس پس از ایمان آوردنش به خداوند کافر شود [کافر است] مگر آن که بزور واداشته شده، اما دلش به ایمان استوار است. البته آنان که سینه بر کفر گشایند خشم خداوند بر ایشان است و آنان را کیفری سخت است. این بدان سبب است که زندگی دنیا را بر زندگی آخرت برگزیدند، و خداوند مردمان کافر را هدایت نمی کند.

مشهور آن است که این دو آیه درباره عمار بن یاسر (ره) نازل شده است. آن هنگام که مشرکان او را شکنجه می دادند تا کافر شود، و او نیز در حالی که در دل ایمانی استوار داشت به برخی از خواسته های آنان گردن نهاد. آنگاه این شکوه را نزد پیامبر صلی الله علیه و آله آورد و گفت: ای رسول خدا، مرا وانگذاشتند تا هنگامی که تو را ناسزا گفتم و از بتان آنها به نکویی یاد کردم. فرمود: دلت را چگونه می یابی؟ گفت: آکنده و استوار از ایمان. فرمود: «اگر باز گشتند تو نیز باز گرد» [= اگر دوباره به سراغت آمدند و آزارت دادند و از تو چنین خواستند می توانی آنچه پیشتر انجام داده ای تکرار کنی]. در این باره بود که آیه نازل شد: «إِلاَّ مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمانِ».

معنای آیه ها

«مَنْ كَفَرَ بِاللّهِ مِنْ بَعدِ إيمانِهِ»؛ هر کس پس از ایمان آوردن کافر شود به کفرش بازخواست می شود، «إِلاَّ مَنْ أُكْرِهَ» مگر کسی که به کفر واداشته و ناگزیر شده و در نتیجه بظاهر کفر برگزیده است، «وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمانِ»؛ در حالی که دلش آکنده و استوار از ایمان است.

فقیهان در تحقق اکراه این را شراط دانسته اند که قتل، قطع عضو، کتک خوردن سخت، زندان دراز مدت و چیزهایی از این قبیل در میان باشد که پذیرش و تحمل آن برای انسان دشوار است. همچنین شرط کرده اند که «مکرِه» بر انجام دادن آنچه بدان تهدید می کند توانا

باشد و «مکرَه» نیز از دفع آزار اکراه کننده، هر چند به کمک فرار کردن، ناتوان باشد. هر کس باچنین شرایطی «مکرَه» شود و در نتیجه از سرناگزیری واژه های کفر بر زبان آورد تا بدین

طریق از آزار رهایی یابد بر او گناهی در این کار نیست، البته مشروط به آن که در دل ایمانی

استوار داشته باشد. دلیل این حکم نیز آن است که خداوند بندگان را براساس آنچه دل خویش

را با آن پیوند داده اند و سینه خود برای آن گشوده اند بازخواست می کند و آنان را بدانچه در توانشان نیست مکلف نمی سازد. نکته دیگر آن که مکرَه با چنین کاری از دایره اسلام و مسلمانی بیرون نمی رود. از همین روی است که چون به رسول خدا صلی الله علیه و آله گفتند عمار کافر شده است فرمود: «نه، هرگز چنین نیست، عمار از سرتا پا آکنده از ایمان است و اسلام به خون و پوست او در آمیخته است».

«وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالكُفْرِ صَدْراً فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللّهِ، وَلَهُم عَذَابٌ عَظِيمٌ»؛ اما آنان که سینه بر کفر گشایند و آن را بپذیرند خشم خداوند بر آنان است و ایشان را عذابی بزرگ است. خداوند

در آیه بعدی سبب استحقاق چنین کیفری را برای این گروه ذکر می کند و می فرماید: «ذَلِکَ بِأَنَّهُمُ اسْتَحَبُّوا الحیَاهَ الدُّنْیا عَلَی الآخِرَهِ وَأَنَّ اللّهَ لاَ یَهْدِی القَوْمَ الکَافِرِینَ»؛ این بدان سبب است که آنها زندگی دنیا را بر آخرت برگزیدند و خداوند مردمان کافر را هدایت نمی کند.

گفتنی است جواز بر زبان آوردن واژه های کفر برای مکرَه رخصتی است که خداوند برای مدارا با بندگان و مهربانی با آنان به ایشان داده است. البته اگر هم مکرَه چونان که در دل به ایمان چنگ زده و وفا داراست در ظاهر نیز همچنان وفاداری خود را به اسلام حفظ کند و بپذیرد که کشته شود یا شکنجه بیند نزد خداوند پاداشی بزرگتر و جایگاهی برتر خواهد داشت. این چیزی است که عالمان بر آن اجماع کرده اند، دلایل نقلی فراوانی درباره آن رسیده

است، و بسیاری از صحابه عملاً آن را انجام داده اند. البته امام احمد بن حنبل می گوید: «اگر عالم از روی تقیه پاسخ دهد و نادان همچنان نادانی کند کی حقیقت روشن خواهد شد؟»

احکام مکرَه در فروع فقهی

قاضی ابوبکر بن عربی در احکام القرآن می گوید:

از آنجا که خداوند کفر به خویش را در هنگام اکراه اجازه داده و بر آن باز خواست نکرده - در حالی که کفر به خداوند اصل دین و دینداری را نقض می کند - عالمان همه فروع فقهی را نیز

بر همین حکم اصولی حمل کرده اند. بنابر این وقتی نسبت به کاری یا سخنی در فرعی از فروع فقهی اکراهی در میان باشد نه شخص نسبت به آن بازخواست می شود و نه اثری بر آن مترتب می گردد.بر همین معناست اثر مشهورِ نزد فقیهان که «رفع عن امتی الخطأ و النسیان و ما استکرهوا علیه»(1). این خبر گرچه سند صحیحی ندارد، ولی مضمون آن به اتفاق عالمان صحیح است، هر چند آنان خود در جزئیات اختلاف ورزیده اند و از این جمله است:

۱ - زنا: در این باره نظر صحیح آن است که برای شخص در صورت اکراه انجام آن جایز است و نباید بر او حدّ جاری کرد، بر خلاف نظر ابن ماجشون که حکم به لزوم اجرای حدّ بر

چنین کسی کرده است؛ زیرا از دیدگاه وی این یک شهوتی است که در طبیعت انسان هست و اکراه بر آن تصور نمی شود. اما وی آنچه را سبب انگیزش این شهوت می شود مورد

۱- خطا، فراموشی و آنچه بر آن واداشته شده اند از امت من برداشته شده است. در سنن ابن ماجه کتاب الطلاق، باب ۱۶ صدر حدیث چنین است: «ان الله تجاوز من امتی الخطا...». - م.

توجه قرار نداده و از این غافل بوده که این سبب سببی گریز ناپذیر و اضطرار آور بوده، در حالی که اجرای حدّ در مورد آن شهوتی واجب است که سببی اختیاری آن را برانگیزد. بدین ترتیب، ابن ماجشون چیزی را بر ضدش قیاس کرده است.

۲ - طلاق: در این باره نظر صحیح آن است که طلاقی که از روی اکراه باشد تحقق نمی پذیرد. در برابر، ابوحنیفه حکم به الزام آوربودن طلاق مکره کرده است؛ زیرا چنین

طلاقی تنها رضایت را دارا نیست، در حالی که وجود رضایت شرط طلاق نیست، همانند طلاق هازل. اما این یک قیاس نادرست است؛ چه، هازل صیغه را از روی اختیار بر زبان آورده و تنها خود را به احکام آن ملتزم ندانسته است، در حالی که مترتب ساختن احکام صحیح بر اسباب صحیح به دست شارع است نه به دست کسی که صیغه را بر زبان می آورد. افزون بر این، به دلیل تلازم لفظ و معنا قصد لفظی که در بردارنده معنایی است در حقیقت

قصد آن معنا نیز هست. اما در مورد مکرَه اساساً اختیار و قصد وی خلل پیدا کرده و این مانع منتهی شدن سبب به حکم مناسب خویش است. آیا نمی بینی تنها هدف مکرَه دور کردن آزار از خود بوده است نه ایقاع طلاق بر همسرش؟ بنابر این چگونه می توان کسی را که اختیار و قصد او در بر زبان آوردن لفظ خلل پیدا کرده است بر کسی قیاس کرد که در بر زبان آوردن

لفظ اختیار کامل داشته است؟

۳ - قتل : در این باره، به اجماع امت برای کسی که به کشتن دیگری وادار شده جایز نیست او را بکشد و اگر این کار انجام دهد قصاص می شود؛ زیرا از روی ستم و تنها برای آن که خود زنده بماند انسان دیگری را که با او برابر است کشته است. البته ابوحنیفه و سحنون

گفته اند: چنین کسی قصاص نمی شود. این فتوا لغزشی است که از آن دو سر زده است.

ابن تیمیه در اقامه الدلیل می گوید:

عقود و اقوال مکره، همانند بیع، قرض، رهن، نکاح، طلاق، رجوع، سوگند، نذر، شهادت، قضاوت، اقرار، ارتداد و از این دست گفته ها، همه لغو و بی اثرند. در مورد بیشتر اینها اجماع وجود دارد و بر برخی نیز قرآن دلالت کرده است، در آیاتی همانند «إلاَّ مَنْ أُكْرِهَ» و «اِلاّ اَنْ

تَتَّقُوا مِنهُمْ تُقاةً». در حدیث منقول از پیامبر است که «عفی لامتی عن الخطأ و النسیان و ما استکرهوا علیه»(۱) و نیز فرمود: «لا طلاق و لاعتاق فی اغلاق»(۲) که مقصود از اغلاق

۱- برای امت من از خطا و نسیان و آنچه بدان واداشته شده اند بخشوده است.

۲- در حالت اکراه طلاق و عتق نیست. ر.ک. : سنن ابن ماجه، کتاب الطلاق، باب ۱۶.

همان اکراه است. افزون بر این آثاری از این قبیل از صحابه رسیده است.

البته اینها همه در صورتی است که مکرَه مظلوم باشد و در موضع ستم نباشد. اما اگر ظالمی که از تن دادن به حق خودداری می ورزد اکراه شود این اکراه شرعاً جایز و بر او جاری است و به رغم وجود آن، احکام شرعیِ اسباب بر آنها مترتب می گردد و اکراه جلوگیر ترتب احکام

شرعی نیست. چونان که ابن عربی و دیگران گفته اند در این مسأله میان عالمان هیچ اختلافی

وجود ندارد.

ابن قیم در زاد المعاد می گوید:

قرآن بر این دلالت کرده است که اگر کسی بر به زبان آوردن واژه های کفر اکراه شود بدین سبب کافر نمی گردد، و اگر هم کسی بر مسلمان شدن اکراه شود با چنین اسلام آوردنی مسلمان نمی شود.

سنت نیز بر این دلالت کرده که خداوند سبحان از مکرَه در گذشته و او را به آنچه بر آن

اکراه شده باز خواست نکرده است. البته در این حکم آنچه قطعا مراد است گفته های مکره

است. اما در باره افعال و کرده های او تفصیلی وجود دارد:

– آنچه به واسطه اکراه مباح می شود، همانند خوردن چیزی در روز ماه رمضان، انجام کاری در حال نماز، و پوشیدن لباس دوخته شده در احرام؛

– آنچه به واسطه اکراه مباح نمی شود و مکره بر انجام آنها باز خواست می شود، همانند

کشتن بیگناه، یا از میان بردن مال کسی بی آن که جرمی مناسب آن داشته باشد؛

– آنچه درباره آن اختلاف نظر وجود دارد، همانند شراب خوردن، زنا کردن و دزدیدن که در اجرای حدّ نسبت به ارتکاب آنها در حالت اکراه اختلاف است؛ هر کس انجام این کارها

را به واسطه اکراه مباح نمی شمرد به اجرای حدّ حکم می کند، و هر که انجام آنها را به

واسطه اکراه مباح می داند به عدم اجرای حدّ حکم می کند. در این باره، عالمان دو نظر

دارند و از امام احمد نیز دو روایت رسیده است.

تفاوت میان اقوال و افعال در باب اکراه آن است که افعال وقتی انجام می شوند مفسده آنها [هر چند از روی اکراه صورت

پذیرفته باشند] از میان نمی رود، بر خلاف اقوال که می توان آنها را لغو و بی اثر و همانند اقوال خوابیده و دیوانه دانست؛ چه، مفسده فعلی که به اکراه مباح نمی شود ثابت و پا بر جای است، بر خلاف مفسده ناشی از قول که تنها در

صورتی تحقق می یابد که گوینده اش از آنچه می گوید آگاه باشد و از روی اختیار نیز گفته باشد.

ص:۴۶۱

ابن قیم در ادامه می افزاید:

اصحاب رسول خدا صلی الله علیه و آله به عدم تحقق طلاق و اقرار مکره فتوا داده اند؛ به طریق صحیح از عمر روایت شده است که گفت: شخص، برخود امین نیست وقتی که او را آزار دهی، یا بزنی، یا ببندی. همچنین به روایت صحیح دیگر رسیده است که کسی خود را از طنابی آویزان کرد تا عسل فراهم آرَد. در این هنگام زنش آمد و گفت: یا این ریسمان را پاره می کنم یا مرا طلاق می دهی. مرد زن خود را سوگند داد که چنین نکند. اما او نپذیرفت.

مرد نیز او را طلاق داد و آنگاه نزد عمر آمد و این داستان را برای او باز گفت. عمر به او گفت: نزد همسرت برگرد که آنچه انجام داده ای طلاق نیست. علی علیه السلامنیز طلاق مکره

را نافذ نمی دانست. ثابت بن عرج هم می گوید: از ابن عمر و ابن زبیر در باره طلاق مکرَه پرسیدم و هر دو گفتند: هیچ اعتباری ندارد.(۱)

گواهی آیه ها بر جواز حیله

آیه بر این دلالت می کند که جایز است اگر کسی با آزار و شکنجه ای که تاب تحملش را ندارد و یا با سختی بسیار می تواند آن را تحمل کند و به کفر واداشته و ناگزیر شود، واژه های

کفر را بر زبان آورد، مشروط بر آن که در دل ایمانی استوار داشته و سینه بر پذیرش کفر

نگشوده باشد و بر زبان آوردن این واژه ها نیز تنها راه رهایی او از آزار و شکنجه باشد. بر زبان آوردن واژه های کفر در چنین حالتی برای دور کردن آزار از خود حیله ای است که ظاهرش کفر، باطنش ایمان و هدف از آن دور کردن آزار از خویش است.

همچنین ادله شرعی دیگر از آن حکایت می کند که عقود و اقوال مکره مظلوم لغو و بی اثر

است و آثار و احکام شرعی بر آنها بار نمی شود. بنابر این هرگاه اکراه با اوصاف پیش گفته، بر گفتن یا انجام کاری تحقق پذیرد، این [= یعنی بر زبان آوردن بدون آن که معنایش را قصد کرده باشد]حیله ای مشروع است که به هدف دور کردن آزاری که به ستم و ناروا می خواهد به شخص برسد صورت می پذیرد. اصولاً ـ هرگونه کاری که در چنین حالتی صورت پذیرد نافذ نیست؛ چرا که فاقد شرط رضایت است.

۱- ر.ک.: زاد المعاد ،ج ۴، ص ۳۸ و ۳۹.

دو نکته

۱- کسی که بر به زبان آوردن واژه های کفر اکراه شده از این نظر که آنچه اظهار می دارد با

آنچه در دل پنهان می سازد ناسازگار است با منافق اشتراک پیدا می کند، اما از آنجا که مکره از ایمان قلبی استواری برخوردار است نکوهش نمی شود، ولی منافق چون آنچه در دل دارد کفر

است نکوهش می شود و در بدترین جایگاه در دورخ جای می گیرد.

۲ - مکرَه مظلوم از این نظر که از سبب شرعی، حکم آن و از لفظ، معنای آن را اراده نکرده،

و بلکه چیزی دیگر را اراده کرده است با آن کس که برای هدفی باطل از حیله بهره می جوید

اشتراک می یابد، اما از این نظر با یکدیگر تفاوت دارند که استفاده کننده از حیله در پی حلال کردن ربا به نام بیع، تحلیل به نام نکاح و حنث سوگند به نام خلع است و در نتیجه از آنچه

می کند هدفی نادرست را اراده کرده و شرعاً نکوهیده است و عذر او پذیرفته نیست، ولی مکره مظلوم بر خلاف او تنها در پی دور کردن آزار از جان یا مال و یا آبروی خویش بوده و در نتیجه قصد وی قصدی پسندیده است و از همین روی شرعاً ستوده و عذرش پذیرفته است؛ این دو ضد یکدیگر هستند و قیاس یکی بر دیگری جایز نیست.

۱۰ : داستان ایوب علیه السلام و راه گریز از سوگند

خداوند در دو سوره از قرآن داستان ایوب را آورده است:

یکی در سوره انبیاء آنجا که می فرماید:

« وَ أَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّى مَسَّنِيَ الضُّرُّ وَ أَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ* فَاستَجَبْنَا لَهُ فَكَشَفْنَا مَا بِهِ مِنْ ضُرٍّ وَ آتَيْنَاهُ أَهْلَهُ وَ مِثْلَهُمْ مَعَهُمْ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَاوَذِكْرَى لِلعَابِدِينَ».(۱)

و دیگری در سوره ص که می فرماید:

«وَاذْكُرْ عَبْدَنَا أَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّى مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَ عَذَابٍ* أُرْكُضْ بِرِجْلِكَ، هذَا مُغْتَسَلٌ بَارِدٌ وَ شَرَابٌ* وَ وَهَبْنَا لَهُ أَهْلَهُ وَ مِثْلَهُمْ مَعَهُمْ رَحْمَةً مِنّا وَذِكْرَى لِاولِي الأَلْبَابِ* وَخُذْ

۱- انبیاء : ۸۳ و ۸۴ : ایوب را یاد کن،آنگاه که پروردگارش را ندا داد که بیماری و رنج مرا در برگرفته است و تو خود

مهربانترین مهربانانی. پس ما خواسته او را برآوردیم و بیماری از او برداشتیم و خاندانش و نیز همانند آن را به او بازگرداندیم. این رحمتی از جانب ما و مایه یاد آوری برای پرستشگران بود.

بِیدکَ ضِغْثًا فَاضْرِبْ بِهِ وَ لاَ تَحْنَثْ، إنَّا وَجَدْنَاهُ صَابِراً، نِعْمَ العَبْدُ إنَّهُ أَوَّابٌ».(۱)

شرح آیه ها

مفسران در شرح این داستان بسیار سخن به میان آورده اند و روایتهایی ذکر کرده اند که همه یا بیشتر آنها از اسرائیلیات است و در میان آنها حتی یک روایت صحیح که صدور آن از

پیامبر صلی الله علیه و آله ثابت شده باشد وجود ندارد. از سویی دیگر، فهم معنای آیه ها و نکته های عبرت آموز آن هیچ بسته به روایاتی که ذکر کرده اند نیست. قاضی ابوبکر بن عربی در تفسیر خود به نام قانون التأویل می گوید:

درباره ایوب هیچ خبر صحیحی نرسیده است مگر آنچه خداوند درباره او در دو آیه (انبیا و ص) خبر داده است. از پیامبر صلی الله علیه و آله نیز هیچ سخنی به طریق صحیح درباره او روایت نشده مگر آنچه بخاری آورده که حضرت فرمود: «در حالی که ایوب برهنه بود و شستشو می کرد پای ملخی از طلابر پشت او افتاد خدایش او را خواند که ای ایوب، مگر تو را از آنچه می بینی بی نیاز نکردم؟ گفت: پروردگارا، چرا. اما از برکت تو بی نیاز

نیستم».

هنگامی که چیزی صحیح در قرآن و سنت جز آنچه گفتیم درباره او نرسیده است، این چه کسی است که خبر او را به گوش شنوندگان می رساند و وی خود آنچه را می گوید از کدام

زبان شنیده است؟ اسرائیلیات هم از دیدگاه خردمندان، برساخته است؛ چرا که نقل کننده ای

ندارد. پس دیده از آنچه از این اسرائیلیات نوشته شده فروبند و دست از کتابهایی که در این باره است بشوی و گوشهایت را بر شنیدن آنها ببند، که بر اندیشه تو جز سستی نیفزاید.

ابن عربی درادامه گفته های خود به نقد این روایات، آن گونه که مناسب بوده است، پرداخته، درباره برخی می گوید: این باطل است، درباره برخی می گوید: این بعید است و

درباره برخی دیگر می گوید: این ممکن است اما نیاز به نقل شدن دارد. ما به خواست خداوند بر شیوه او در نقد این روایتها پیش خواهیم رفت.

ص:۴۶۴

۱- ص / ۴۱ - ۴۴: بنده ما ایوب را یاد آر، آن هنگام که پروردگارش را ندا داد که شیطان مرا به سختی و رنج انداخته است. پایت را بر زمین بکوب. این آبی است سرد برای شستن و برای نوشیدن. و به او خانواده اش و همچندِ آن از دیگر یاران بخشیدیم تا رحمتی از ما و مایه یادآوری برای خردمندان باشد. دسته ای از چوبهای باریک در دست گیر و با آن بزن و

سوگند خود مشکن. او را بنده ای صابر یافتیم. چه خوب بنده ای که همیشه روی بردرگاه ما داشت.

مفسران واژه «ضُرّ» را در آیه انبیاء به معنای بیماری گرفته اند: «ضر» در استعمال حقیقی

خود نیز برای دلالت بر بیماری به کار می رود، ولی در باره چگونگی این بیماریی که به ایوب رسیده بود آیه یا حدیثی نیامده است و بنابر این می بایست آن را به معنای بیماریی دانست که هیچ قبح و زشتیی در بدن به وجود نیاورد و موجبات نفرت بینندگان را در پی نداشته باشد.

همچنین درباره مدت این بیماری آیه یاحدیث صحیحی نرسیده است و بنابر این، هم این احتمال وجود دارد که بیماری دراز مدت بوده و هم این احتمال وجود دارد که کوتاه مدت بوده است. البته آن بیماریی که خداوند رسولی از رسولان خویش را به واسطه شکیبایی کردن

در آن می ستاید می بایست هم دردی سخت و هم مدتی طولانی داشته باشد.

در سوره ص از زبان ایوب پیامبر علیه السلام آمده است که گفت: «أَنِّی مَسَّنِیَ الشَّیْطَانُ بِنُصْبٍ وَ عَذَابٍ». بسیاری از مفسران نُصْب و عذاب را به معنای همان «ضر» که در سوره انبیاء آمده است گرفته اند. بر این تفسیر اسناد فعل «مس» به شیطان از باب اسناد فعل به سبب آن است تا از این رهگذر، ادب با فاعل حقیقی که خداوند است نگه داشته شود. اما این که چگونه شیطان

سبب آن نُصْب و عذاب و به دیگر سخن سبب آن بیماری بوده، چیزی است که قرآن بدان نپرداخته است، همسوی با شیوه ویژه خود در پرداختن به داستانها به صورت موجز و بسنده

داشتن به آنچه عبرت آموز است. البته برخی از مفسران در بیان جزئیات این که چگونه شیطان

سبب آن بیماری شد روایتهایی آورده اند که در میان آنها حتی یک روایت که به سند صحیح

ثابت شده باشد وجود ندارد. نزدیکترین این روایتها به پذیرش و روایتی که کمتر از همه

روایتها اشکال سندی دارد، این است که گفته اند: شیطان این وسوسه را به دل ایوب علیه السلام انداخت که از خداوند بلایی بزرگ بخواهد تا بدین وسیله با صبر کردن بر چنین بلایی بزرگ

پاداشی عظیم یابد.

روشن است که بلاـ خواستن در برابر عافیت طلبیدن از خداوند، بانظر به مقام پیامبران یک گناه است، اما با این وجود در جایگاه بلند آنان هیچ خللی ایجاد نمی کند.برای هر کس که قرآن را بر این تفسیر بخواند بسنده می کند که دریابد آن دو رنجی که به ایوب رسید از باب ابتلا و امتحان و در پی وسوسه شیطان رخ داد، هر چند آن وسوسه از نوعی نبود که به گناه کبیره یا صغیره بینجامد. این خواسته به ایوب الهام شد تا به رساترین صورت به او گفته شود از وسوسه های شیطان بر حذر باشد. خداوند نیز این داستان را در قرآن آورده است تا دیگران

بدانند حتی گاه به دلهای پاک هم اندیشه ای راه می یابد که خود شخص آن را یک اندیشه نیک می داند، در حالی که در حقیقت، ترک آن بهتر از انجام دادنش هست. بنابر این می بایست

ص:۴۶۵

انسان به هیچ اندیشه ای که در دل می گذرد دل نسپارد و آن را نپذیرد مگر آن که روشن شود پرتوی از نور الهی است.

این دیدگاه کسانی است که «نُصْب» و «عذاب» را که در سوره ص آمده، به معنای همان «ضُرّ»ی دانسته اند که در سوره انبیاء آمده است.

اما گروهی دیگر از مفسران، آن را به معنای دل آزردگی و رنجیدگی دانسته اند، رنجیدگی

ناشی از وسوسه شیطان تا بیماری خویش را بزرگ پندارد و بی تابی نشان دهد، و یا ناشی از

وسوسه شیطان به یکی از افراد قومش مبنی بر این که خداوند پیامبران خویش را به چنان بیماریی که ایوب را بدان گرفتار ساخته مبتلا نمی سازد، و یا ناشی از وسوسه شیطان به یکی از همسران او که ایوب تنها در صورتی شفا خواهد یافت که یکی از گناهانی را که خشم خداوند

را بر می انگیزد انجام دهد، البته اگر این روایت صحت داشته باشد که شیطان چنین راهی را به همسر ایوب نمایانده است تا وی آن را به همسر خویش توصیه کند. این گروه از مفسران از

آن روی چنین تفسیری را برگزیده اند که وجه اسناد بیماری ایوب به شیطان [به عنوان به

وجود آورنده آن] برایشان روشن نشده و از آن سوی دیده اند نزدیکترین احتمال ممکن برای تفسیر وسوسه بیمار همان است که گفته شد، بویژه هنگامی که این بیمار پیامبری از پیامبران

خداوند باشد. گفتنی است این گروه از مفسران واژه «ضُرّ» در سوره انبیاء را بر همان معنای

حقیقی اش باقی گذاشته اند.

سپس ایوب به طریق کنایه و ادب و با ظرافت از خداوند خواست شرّ این وسوسه را که ممکن است او را بیش از اصل بیماری آزار دهد از او دور سازد و بیماری را نیز از او دور کند. پس خداوند در برابر این خواسته، او را بدانچه بیماری اش و در نتیجه وسوسه ای را که در پی آورده است از میان می برد راه نمود و فرمود: «أُرْكُضْ بِرِجْلِكَ»؛ با پای خویش بر زمین بکوب. او نیز این کار را کرد و در نتیجه چشمه آبی از زمین بر جوشید. آنگاه خداوند به او فرمود: « هذَا مُغْتَسَلٌ بَارِدٌ وَ شَرَابٌ» این آبی برای غسل و سرد و نوشیدنی است و شفای ظاهری و باطنی تو را در خود دارد. در آن غسل کن و از آن بنوش. او نیز این کار را کرد و [از بیماری و هم از وسوسه] شفا یافت. همه آنچه ما در تقدیر گرفتیم و بر این اساس آیه را معنا کردیم چیزی است که سیاق کلام بر آن دلالت می کند؛ چه، آمدن این آیه در پس دعای ایوب و خواسته او از خداوند که او را از بیماری یا از وسوسه ناشی از این بیماری شفا بخشد، خود

دلیل آن است که این دویدن و پای بر زمین کوبیدن با بر آورده شدن دعای ایوب پیوندی دارد.

این هم که خداوند در پس دعای ایوب و در همان حال که خواسته دعای او را بر آورد به او

ص:۴۶۶

فرمان دویدن و پای بر زمین کوبیدن داده است بر این معنا حمل می شود که وی این کار را انجام داده است. همچنین عبارت « هذَا مُغْتَسَلٌ بَارِدٌ وَ شَرَابٌ» پس از امر «أُرْكُضْ بِرِجْلِكَ» بدان

اشعار دارد که این چشمه در نتیجه همان گام بر زمین زدن پدید آمده است. ظاهر آیه آن است

که آنچه در عبارت « هـذَا مُغْتَسَـلٌ بَـارِدٌ وَ شَـرَابٌ» از آن خبر داده شـده، یک چیز است. از همین روی، گفتیم: پس از آن که ایوب پا بر زمین کوبید یک چشـمه بر جوشید، و آن تفسیر را نپذیرفتیم که می گوید: دو چشمه بر جوشیده و «بارد» و «شراب» اشاره به این دو چشمه دارد.

اگر کس بگوید: پای برزمین کوبیدن ایوب چه فایده ای داشته، در حالی که خداوند بر این

تواناست که بدون آن پای بر زمین کوبیدن نیز چشـمه ای از زمین بر جوشاند - در پاسخ خواهیم گفت: مشیّت خداوند بر آن قرار گرفته که چون بخواهـد معجزه ای از معجزه هـای پیـامبران را آشـکار سازد، آنان را به انجام کاری فرمان دهـد که سـبب آشکار می نماید و آن

پدیدار بزرگ [که به واژه معجزه از آن یاد شده است] با این سبب پیوندی دارد، چونان که به موسی فرمان داد عصای خویش را بر سـنگ فرو آورد «و در پی آن دوازده چشـمه از زمین بر جوشـید»، یـا چونان که به او فرمان داد عصای خویش را بر دریا فرود آورد «و در پی آن دریا

شکـافت و هر جانب آن چون دیواری سترگ بر جای ایسـتاده بود». با چنین کاری عادی که پیامبر انجام می دهـد و در پی آن رخـدادی خـارق العـاده به وقوع می پیونـدد مردمـان از این آگاهی و اطمینان بیشتری می یابنـد که این پدیـدار خارق العاده را خداوند تنها برای دلالت بر نبوت پیامبر آشکار ساخته است.

«وَ وَهَبْنَا لَهُ أَهْلَهُ وَ مِثْلَهُمْ مَعَهُمْ رَحْمَةً مِنّا وَذِكْرَى لِاولِي الْأَلْبَابِ» - و در سـوره انبیـاء «وَ آتَیْنَاهُ أَهْلَهُ وَ مِثْلَهُمْ مَعَهُمْ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَاوَذِكْرى لِلعابِدِينَ» - گفته اند: در دوران بلا و گرفتاری او پسـرانش همه مردند، اما پس از آن دوره برای او زنده شدند و ماننـد آنـان برای او زاده شـد. چونـان که ابوحیان و دیگران گفته انـد، این نظر با ظاهر آیه مناسـبتر می نمایـد. قول دیگر آن است که خداوند فرزندان او را پس از آن که پراکنده و از هم گسیخته بودند در پیرامون او گرد آورد و فرزندانی زادند تا آن که شمار آنان به اندازه شمار پدران رسید. جز این دو قول اقوال دیگری نیز گفته شده است.

البته منّتی که در این مورد بر ایوب نهاده شده هنگامی جایگاه خاص خود را می گیرد که فرزندان او از کسانی بوده باشـند که به او ایمان آورند و او را در رسالت و دعوتش پشتیبانی

کننـد. در اینجـا عالمـان در باره جایگاه این منّت در برابر دعای ایوب علیه السـلام اختلاف ورزیـده انـد و این اختلاف زاییـده تفاوت دیدگاهی است که در تفسیر «ضُرّ»ی دارند که ایوب بر طرف شدن

آن را از خداوند خواست؛ کسانی که آن را تنها به بیماری تفسیر کرده اند گفته اند: بر گرداندن

اهـل ایوب به وی چیزی جـدا و افزون بر برآوردن دعـای اوست تـا بـدین ترتیب نعمت الهی بر وی تمـام و کامل شود. در این تفسیر، عبارت «وَ وَهَبْنَالَهُ» بر «فَاستَجَبْنَالَهُ» عطف شده که در سوره انبیاء مذکور و در سوره ص مقدر است. اما کسانی که «ضُرْ» را بلاـ و گرفتـاری خود او و کسـانش تفسـیر کرده انـد، عبـارت «وَ وَهَبْنالَهُ» را در مکان اسـتجابت دعا و در سوره انبیا عطف بر «فَکَشَفْنَا مَا بِه مِنْ ضُرٍّ» و در سوره ص عطف بر یک عبارت محذوف دانسته اند، همانند آن که گفته شود: «فاستجبناله و قلنا له ارکض بر جلک و وهبناله اهله». طبعاً در این تفسیر عبارت «و وهبنا» بر «قلنا» که در تقدیر است عطف شده است.

خداوند از تمامی داستان ایوب همین اندازه برای ما بازگفته است که ایوب به یک بیماری

سخت و به جدایی از کسان و خاندان گرفتار شد و در برابر این گرفتاری هیچ چیز جز صبر و

خشـنودی از خود نشـان نـداد و فرجـام این صبر پسـندیده او عـافیت کامل بود و نیز آن که فرزنـدان و کسانش بعلاوه شـماری همانند آن نزد او باز گردانده شد و این یاد آوری برای

پرستشگران و الگویی برای خردمندان است، در این که در برابر قضا و تقدیر الهی صبر کنند،

تسلیم او باشند و کارها را به او بسپرند و بدانند گشایش همراه سختی و در پی هر دشواری

آسانیی است، و بیماری و همانند آن گونه هایی از بلا هستند که گزیدگان و برتران، به تناسب

برتریی که دارنـد، می تواننـد بـدان گرفتـار شونـد تـا بر درجه ای که نزد خداونـد دارنـد افزوده شود، چونان که ایوب با چنین فلسفه ای بیمار و گرفتار شد.

«وَخُذْ بِیدکَ ضِغْثًا فَاضْرِبْ بِهِ وَ لاَ تَحْنَثْ، إنَّا وَجَدْنَاهُ صَابِراً، نِعْمَ العَبْدُ إنَّهُ أوَّابٌ»؛ این آیه سـخنی را حکـایت می کنـد که خداونـد به ایوب علیه السـلام وحی کرد. مفسـران می گویند: ایوب در دوران بیماری اش به دلیل کاری که زنش انجام داده و او را به خشم آورده بـود سوگنـد یـاد کرد که اگر خداونـد او را شـفا بخشـد زن خـویش را صـد تازیـانه بزنـد. پس از آن که خداوند او را شفا داد در این آیه و با این ترخیص برای او راه گریزی از شکستن سوگند قرارداد، چرا که همسر

وی به او نیکی کرده، برسختی او شکیبایی ورزیده و با او رفتاری شایسته در پیش گرفته بود.

مفسـران تـا اینجـا اتفـاق نظر دارنـد امـا از این پس در علتی که به واسـطه آن ایوب سوگنـد یاد کرده بود که همسـر خویش را تازیانه زنـد اختلاف ورزیـده و نظریه های فراوانی اظهار داشـته انـد که برخی از آنها کلًا مردود است و برخی می توانـد مورد پذیرش قرار گیرد، اما دارای نقل و ناقل صحیحی نیست. چکیده نظریه هایی که می تواند پذیرفته شود آن است که شیطان در برابر آن

زن به سیمای یک اندرز دهنده یا طیب در آمد و راه بهبود و چاره درد ایوب را به او نمایاند،

ص:۴۶۸

مشروط بر آن که ایوب کاری خاص انجام دهد که انجامش از دیدگاه شرع برای یک مؤمن جایز نیست. زن نیز این راه درمان را با ایوب در میان نهاد و متوجه عصیان و مخالفتی که در آن هست نشد. اما ایوب دریافت آن که در برابر همسرش نمایان شده شیطان بوده است. از همین

روی خشمگین شد که چرا زن چنین پیشنهادی الهام یافته از شیطان به او ارائه کرد. چنین بود که ایوب سوگند یاد کرد زن خویش را به جرم این کار صد تازیانه زند.

اگر از روایتهایی که مفسران آورده اند صرف نظر کنیم و الفاظ را بر معانی حقیقی آنها نگه داریم و شیوه قرآن در ایجاز را نیز در نظر داشته باشیم خواهیم گفت: از ایوب سوگندی صادر

شد مبنی بر این که یکی از کسان یا مملوکان خود را به دلیلی که قرآن از آن نام نبرده است

تعدادی تازیانه زند و ادب کند. از آن جا که به موجب چنین سوگندی وی می بایست صد تازیانه یک به یک و جدای از هم بر او زند خداوند او را به راهی آسانتر از آنچه در عرف بود راه نمود، و آن این که دسته ای مرکب از چند رشته به شمار تازیانه هایی که بر زدن آنها سوگند خورده بود بر بدن وی بنوازد. خداوند همین کار را در وفای به سوگند مجزی و بی نیاز کننده

دانست. در این رخصت از سویی حرمت سوگند مراعات شده، از سویی احسان به کسی که بنابر سوگند می بایست تازیانه بخورد و از سویی دیگر هم اجرای آنچه ایوب بر آن تصمیم

گرفته بود؛ چه، تازیانه زدن به آن دسته فراهم آمده از چند رشته هر چند آزارنده است، اما آزاری که در آن وجود دارد کمتر از آن چیزی است که به سبب زدن تازیانه های پی درپی به

وجود می آید و به این ترتیب، هم ایوب به سوگندی که خورده وفا می کند و هم به آن فردی که بناست تازیانه بخورد آزار فراوانی نمی رسد.

قرآن کریم در مورد این داستان به آنچه عبرت آموز است بسنده می دارد؛ چرا که قرآن به

عنوان یک کتاب داستان نازل نشده است، تا انتظار داشته باشیم مشخص کند بر تازیانه زدن

چه کسی سوگند خورده، علت این سوگند چه بوده، و یا شمار تازیانه چه بوده است. در این

میان، آنچه مفسران در میان جزئیات این داستان می آورند تنها نوعی گستراندن دامنه تفسیر با استفاده از روایتهایی است که به آنان رسیده است. آنان در حالی این کار را انجام می دهند که خود می دانند عبرت آموختن از آیه هیچ بسته به شناخت این جزئیات نیست.

نکته عبرت آموز در این آیه تنها همین است که ایوب دید یکی از کسانش کاری کرده یا سخنی گفته که سزاوار کیفر است. از همین روی در حالی که خشمگین بود سوگند یاد کرد آن

کس را به چند ضربه تازیانه کیفر دهد. اما خداوند راهی به او نمایاند که از رهگذرش می توانست از سویی احترام سوگند را پاس بدارد و از سویی دیگر بخشی از سختی کیفر را از

ص:۴۶۹

میان ببرد. بنابر این، این سوگند سوگندی بود که در پی خشمی خدایی بر زبان آورده شده، و آن تخفیف نیز اثری بود از آثار رحمت خداوند بر بندگان پرهیزگار خویش. چنین است که خداوند می فرماید: «إِنَّا وَجَدْنَاهُ صَابِراً، نِعْمَ العَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ».(۱)

موضع عالمان درباره رخصت ایوب

عالمان درباره راه گریزی که ایوب در پیش گرفت تا به وسیله آن به سوگند خویش وفادار باشد و آن را نشکند سه نظر دارند:

نظر اول: این که اصلاً این مورد از مصادیق حیله نیست، بنابر این اگر برای نمونه کسی

بگوید به خداوند سوگند فلانی را صد تازیانه خواهم زد این گفته به حکم اطلاقی که دارد، هم صد تازیانه یک به یک و جدای از هم را در بر می گیرد و هم یک ضربه ای را که در آن صد رشته یا صد تازیانه به یکبار بر بدن شخص نواخته شود. البته برخی از معتقدان به این دیدگاه چنین شرط کرده اند که در صورت اخیر حتماً می بایست همه آن تازیانه به بدن شخص برسد.

بر این نظر اشکال می شود که آنچه از چنین سخنی به ذهن تبادر می کند زدن صد تازیانه جدای از هم و یک به یک است و از دیگر سوی تبادر نیز علامت حقیقت. افزون بر این، اگر

زدن یک مجموعه تازیانه همه با هم مدلول وضعی الفاظ چنین سوگندی بود، نمی توانستیم بگوییم خداوند موجب و مقتضای سوگند را برای پیامبری از پیامبران بزرگوار خویش تخفیف داده است. شرطی هم که برخی از معتقدان به این نظر مطرح کرده اند، مبنی بر این که می بایست همه تازیانه یارشته ها به بدن شخص برسد، چیزی است که نه آیه بر آن دلالت می کند، نه لغت و نه عرف.

نظر دوم: مقتضای این سوگند در فرض اطلاق آن، زدن تازیانه ها به صورت جدای از همدیگر است، اما آنچه در این آیه آمده تنها رخصتی ویژه برای ایوب علیه السلام است. مقتضای این نظر آن است که اگر کسی سوگندی همانند سوگند ایوب بخورد یا باید آنچه را بر آن سوگند

یاد کرده، یعنی زدن تازیانه به صورت یک به یک وجداگانه، انجام دهد و یا کفاره شکستن

سوگند بدهد.

دلیل آن که این رخصت ویژه ایوب بوده دو نکته است:

۱- مولف تفسیر این آیه ها را از مقاله محمد خضر حسین در مجله الهدایه الاسلامیه شماره ۱۰، دوره ۷ برگرفته و با نکاتی

دیگر از روح المعانی و البحر المحیط درآمیخته است.

الف - این که شرایع پیش از ما تنها در صورتی شریعت ما نیز هست که با آنچه در آیین ما آمده مخالفتی نداشته باشد. اما در این جا چنین مخالفتی وجود دارد؛ چه، بنابر شریعت ما

آنچه در تفسیر سوگند معیار و معتبر است قصد شخص است، یا عرف، یا لغت و یا شرع. این در حالی است که چونان که ظاهر است سه معیار نخست، زدن تازیانه یک به یک و جدای از هم را ایجاب می کند و چهارمین معیار نیز همین را می طلبد، از آن روی که پیامبر صلی الله علیه و آله و صحابه و بلکه عموم مسلمانان پس از او حدودی چون حدّ زنا که به آیه «الزَّانِيَةُ وَ الزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ واحِدٍ مِنْهُما مائَةَ جَلْدَةٍ»(۱)، حدّقذف که به آیه «فَاجْلِدُوهُمْ ثَمانينَ جَلدَةً»(۲) و نیز حدّ میگساری را که به سنت ثابت شده است تنها با زدن ضربه های جدا از هم و یک به یک اجرا می کردند، در

حالی که اگر زدن یک رشته تازیانه در یک ضربت به معنای عمل کردن به سوگند بود در اینجا

نیز تعدد ضربه ها در اجرای حدّ بر زناکار، قاذف و میگسار برداشته می شد.

ب - این که کفاره در دوران ایوب و بلکه حتی در صدر اسلام تشریع نشده بود و بعدها تشریع شد. گواه این ادعا، سخن عایشه است که می گوید: «ابوبکر هیچ گاه سوگند خویش را

نمی شکست مگر پس از آن که خداوند کفاره سوگند را نازل کرد». بنابر این در دوران ایوب

کسی که سوگندی می خورده راهی جز اجرای سوگند خویش نداشته است و از همین روی نیز خداوند، پس از آن که ایوب چنان سوگندی خورد، خواست او را به راهی آسانتر از آنچه در عرف وجود داشت راهنمایی کند تا وی از این رهگذر به سوگند خویش وفا کرده باشد. خداوند این حق را داراست که در برخی از واجباتی که مشقتی دارند تخفیف دهد؛ برخی را ساقط کند، یا برای برخی جایگزینی که از جهاتی با آن شباهت دارد بگذارد. اما در شریعت ما کفاره وجود دارد و از همین روی نیازی و دلیلی برای عمل به رخصت یعنی زدن ضربه ها در

قالب یک مجموعه وجود ندارد؛ زیرا بنابر آیین ما اگر عمل به سوگند، یعنی در این مثال زدن ضربه های جداگانه، دشواری داشته باشد شخص می تواند به سوگند خود عمل نکند و در نتیجه مرتکب حنث قسم شود و به ازای آن کفاره بدهد.

این نظر از مجاهد و ابن عباس روایت شده و لیث و مالک و احمد نیز بدان گرویده اند. بنابراین، آیه از موردی از موارد حیله سخن به میان آورده؛ زیرا مشتمل بر مخالفتی با مقتضای لفظ در هنگام اطلاق است، ولی به دلایلی که گفتیم این حیله و این جواز به ایوب اختصاص

۱- نور/ ۲ : زن و مرد زناکار را صد تازیانه زنید.

۲- نور/ ۴ : پس آنان را هشتاد تازیانه زنید.

داشته است.

نظر سوم: این که مقتضای سوگنـد ایوب در این آیه زدن ضـربه های پراکنـده و جـدای از هم است، اما خداوند از سـر لطف و رحمت و از بـاب تخفیف، به جـای ضـربه هـای جـدا از هم به ضـربه در یـک مجموعه، بسـنده کرده و این رخصت تا همیشـه روزگار بر جای است.(۱) ابن حزم در المحلی به صورت مسـند از عبـدالله بن عبید بن عمیر آورده است که دید پدرش با زدن یک ضربه خفیف و آرام به سوگند خود مبنی بر این که کسی را بزند عمل و برائت ذمه حاصل می کند. عطاء که این را شنید گفت: این شـیوه در کتاب خـدا نازل شده است: «وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثاً فَاضْرِبْ بِهِ وَلا تَحْنَثْ». همچنین به صورت مسـند از عطاء روایت شده است که گفت «ضـغث» در آیه «وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثاً فَاضْرِبْ بِهِ وَ لاتَحْنَثْ» عام و برای همه مردم است. از هشام بن عروه نیز به نقل از غلامی که به حد فهم رسـیده بود، به صورت مسـند آورده شده که گفت: آن غلام به من خبر داد که [یک بار] عروه سوگند یادکرد فلان تعداد ضـربه مرا شلاق زند. پس برای وفا به سوگند خود چند رشته چوب در دست گرفت و به یک ضربه بر من نواخت. ابن جریر طبری هم به نقل از ضحاک آورده که در تفسیر آیه «وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثاً» گفت:

«وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثاً»، یعنی دسته ای به هم تافته از چند رشته شاخه درخت سبز، او [ایوب] سوگندی یاد کرده بود پس به شمار تازیـانه هـایی که نسبت به زدن آنهـا سوگنـد خورده بود شاخه هایی از درخت بر گرفت و به وسـیله آنها ضـربه ای نواخت و بـدین ترتیب به سوگنـد خود عمـل کرد. این سوگنـد امروزه به سوگنـد ایوب نامور است و هر که از آن اسـتفاده کنـد کارش نکوست. شافعی، ابوحنیفه، ابویوسف، محمـد بن حسن و زفر به همین نظر گرویـده انـد، بنابر این قاعـده که شـرایع قبل از ما تا زمانی که ناسخی برای آن

نرسـیده شـریعت مـا نیز باشـد. مالـک نیز در پـذیرش این قاعـده بـا کسان پیش گفته هم عقیـده است. ابن عربی در القبس می گوید: مالک در کتاب دیات موطأبر این قاعده تصریح کرده و نزد او اختلافی در آن نیست.

اختلافی که در این جا میان مالک و دیگران وجود دارد، تنها در این است که آیا ناسـخی رسـیده یا نرسیده؛ مالک - چنان که گفتیم - می گوید ناسخی رسیده و دیگران می گویند ناسخی

نرسیده و از همین روی رخصت مذکور در آیه هنوز نیز بر جای است و حکم هم عام و فراگیر.

ص:۴۷۲

۱- ر.ک.: المحلی، ج ۸، ص ۵۷، ج ۱۱، ص ۱۷۳ .

در پاسـخ مالـک گفته انـد پیـامبر اکرم صـلی الله علیه و آله خود در مورد ضـعیفی که زنا کرده بود به این شـیوه عمل کرد؛ از ابوامامه بن سهل، از سعید بن سعد بن عباده روایت شده است که گفت: در محله

مـا مردکی ضـعیف و ناقص می زیست. در این میان تنها چیزی که محله و طایفه را نگران ساخت این بود که [روزی] بناگاه او را دیدنـد که بر روی کنیزی از کنیزان آنان است و با او به بدکاری مشـغول. سـعد بن عباده ماجرای آن مرد را که مسـلمان نیز بود برای پیامبر صـلی الله علیه و آله نقل کرده و آن حضـرت فرمود: حـدّش را بر او جاری کنیـد. گفتنـد ای رسول خـدا، او از آنچه گمان می کنید ضعیف تر است؛ اگر صد تازیانه بر او زنیم مرده است. فرمود: برای او خوشه ای از

درخت خرما بکنید که صد رشته داشته باشد و آن را به یک ضربت بر بدن او بنوازید. راوی

می گوید: چنین نیز کردند. این حدیث را احمد و صاحبان سنن روایت کرده اند و آنچه ما در

اینجا آوردیم عبارت ابن ماجه و احمـد است.[آنچه در این حدیث آمده تنها در باره یکی از حدود است و این در حالی اسـت که] میان حدود با همدیگر تفاوتی وجود ندارد.

گفته نشود: این تخفیف و این حکم به بیمـاری اختصـاص دارد که به بهبود یـافتنش امیـدی نباشـد؛ زیرا خواهیم گفت: اثر این اختصاص در این که ضربه ها یک به یک و یا در قالب یک

مجموعه زده شود آشـکار نمی گردد، بلکه خود را در این نشـان می دهـد که از چه وسـیله ای برای تازیانه زدن اسـتفاده شـده است. بنابر این، هر چیزی که حـدّ زدن با آن بر شـخص به صورت جدای از هم ممکن باشد، حدّ زدن او با همان چیز در قالب یـک مجموعه یـا یک دسته نیز امکان پـذیر خواهـد بود و در این مسأله بیمار و غیر بیمار با هم تفاوتی نمی یابنـد؛ غیر بیمار با شلاق زده می شود تا درد این کیفر را بچشد و بنابر این می توان مثلا در حدّ زنا، صد تازیانه را با هم گرفت و به یکباره بر تن او فرود آورد، چنان که درباره بیماری که بر او بیم جان می رود و به بهبودی او نیز امیـدی نیست، می توان ضـربه های جـدای از هم با چیزی که او توانش را دارد،

هماننـد شاخه خرما و یا کناره جامه، بر بـدن او نواخت تا او با همین ابزار که سـبک می نمایـد گاه چنان دردی بکشد که یک فرد سالم از ضربه های تازیانه نمی کشد. بنابر این، اگر با یک شاخه

درخت خرما که به تعداد لازم در حدّ، رشته دارد بربدن مریض نواخته شود جایز است، و در

این که با نظر به حالت بیمار و وضـعیت غیر بیمار ضـربه ها به صورت پراکنـده و یا به یکباره بر شـخص نواخته شود آن حدّی که خداوند اجرای آن را از ما خواسته است تحقق می پذیرد. اما

در باب سوگند و عهد و نذر، اگر شخص سوگند یاد کند که به تعداد معینی کسی را بزند برای

جواز زدن ضـربه ها به صورت یکباره چیزی جز همین که درد دهنده و آزارنده باشد شـرط نمی شود و از همین جا معلوم می

گردد که تفاوت میان بیماری و سلامتی در این باب به تفاوتی

ص:۴۷۳

که میان این دو حالت در باب حدود هست نمی رسد.

اما این ادعا که کفاره از خصوصیات این امت است و در دوران ایوب هنوز تشریع نشده بود، ادعایی است که عالمان بر آن اتفاق نظر ندارند و هر کس هم که بدان گرویده دلیلی در اختیار ندارد که ظن غالب برای انسان به وجود آورد تا چه رسد به یقین و جزم. حتی پس از

پذیرفتن این دعوی چرا این جاری نباشد که گفته شود: وفا به سوگند به دو صورت (زدن ضربه ها به صورت پراکنده و یک به یک که همین نیز مقتضای ظاهر لفظ به هنگام اطلاق است؛

و زدن ضربه ها به صورت مجموعی، که این یک رخصت است) امکان پذیر است و عدول به کفاره تنها هنگامی جایز است که وفای به سوگند به هیچ یک از آن دو صورت ممکن نگردد.

دلالت آیه بر جواز حیله

پس از مروری بر این نزاع که میان مالکیه و حنابله از یک سوی و حنفیه و شافعیه از سویی دیگر صورت پذیرفته است می توانیم بگوییم: استدلال به این آیه بر جواز حیله هایی که اصلی

از اصول و یا فرعی از فروع شریعت را از میان نمی برد استدلالی است قوی. جهت دلالت نیز

چونان که در تفسیر آیه ها آوردیم آن است که ایوب به دلیلی از دلایل سوگند یاد کرد یکی از کسان تحت ولایت خویش را چند ضربه تازیانه زند. از آن جا که عرف در چنین سوگندی می طلبید که ضربه ها پراکنده و جدای از هم باشد [و این کیفری سنگین بود] خداوند ایوب را بدان راه نمود که دسته ای مرکب از چند رشته چوب نازک به شمار تازیانه هایی که نسبت به

زدن آنها سوگند یاد کرده بود برگیرد و با آن یک ضربه بر بدن آن شخص بنوازد. او نیز این کار را انجام داد و بدین وسیله هم از سویی احترام سوگند خویش را پاس بداشت و سوگند را نشکست؛ [چه، آن آزار رساندنی که در حدّ شرعی مورد نظر است حاصل آمد]، و از سویی دیگر هم به آن کس که به حکم سوگند او می بایست تازیانه بخورد احسان و نیکی کرد؛ چه،

آن آزار و دردی که از زدن مجموعه ای از چند رشته با یک ضربه حاصل می آمد کمتر از آن

چیزی بود که زدن ضربه های جداگانه در پی می آورد. حیله نامیدن چنین چیزی نیز یک مسأله

روشن است؛ زیرا وفای به سوگند با چنین شیوه ای یک طریق پنهان و پوشیده است و از همین روی نیز ایوب بدان توجه نیافت و خداوند از سر لطف و رحمت او را بدان راه نمود. از دیگر

سوی از آن جا که- بنابر دیدگاه برتر نزد عالمان - شرع پیش از ما نیز برای ما شریعت است تا زمانی که ناسخی برایش

نرسیده باشد، و این در حالی است که در شریعت ما چیزی در تأیید

این نسخ نرسیده و بلکه آنچه رسیده در کلیت خود تأیید کننده عدم نسخ است - و از آن جمله

ص:۴۷۴

است اجرای حدّ زنا بر بیمار به وسیله یک شاخه خرما که صد رشته دارد - و افزون بر این دلیلی هم نزد ما وجود ندارد که از اختصاص این حیله به ایوب حکایت کند، ثابت می شود که

چنین حیله ای یک تشریع عام و فراگیر و دلیلی است بر آن که هر کس از او سوگندی چون سوگند ایوب صادر شود می تواند بدان شیوه که خداوند ایوب را بدان راه نموده از سوگند

خود رهایی یابد. هر حیله ای هم که به بازی گرفته شدن مقاصد شریعت را در پی نیاورد بر این حیله قیاس می شود.

ناگفته نماند که استدلال به این آیه بر جواز هر نوع حیله جایز نیست و هر که چنین کند با خویش مغالطه کرده، در برابر وجدان و درک درونی خود گزافه گفته، با شریعت به مخالفت برخاسته و هر چیز را به همان ترازوی درستی که می بایست سنجیده شود نسنجیده است؛ چه،

در این حیله آنچه انگیزه انجامش شده قصد وفا به سوگند و نشکستن آن است و همین نیز چیزی است که شارع آن را تا آنجا که ممکن شود می خواهد، آن سان که فرمود: «وَاحْفَظُوا اَیْمانَكُمْ»(۱).شیوه ای هم که در این حیله به کار رفته شیوه ای مشروع است و در بردارنده به بازی گرفتن حرمت سوگند نیست؛ چه، آزار دهندگی [که فلسفه تشریع حداست] در زدن تازیانه ها

در قالب یک ضربه نیز وجود دارد و حاصل است. از این روی است که می گوییم: قیاس کردن حیله هایی که از میان برنده مقاصد شارع و فلسفه تشریع است بر این مورد، یعنی عدول از

ضربه های پراکنده به ضربه ای در قالب یک مجموعه، قیاسی نادرست است و البته خداوند خود به حقیقت امور آگاه است.

به گمان نگارنده آوردن همین اندازه از آیه های قرآنی برای اثبات آن که حیله های جایز

تنها همان حیله هایی است که با مقاصد شریعت ناسازگاری نداشته باشد بسنده می کند.

۱- مائده/ ۸۹ : سوگندهایتان را پاس بدارید.

فصل سوم: دلالت سنت بر جواز حیله هایی که بامقاصدشرع ناسازگاری ندارد

اشاره

احادیث فراوانی بر جواز این گونه حیله ها دلالت می کنـد که در این فصل پاره ای از آنها را، نه از باب حصـر و تحدید، بلکه به عنوان نمونه و برای توجه دادن می آوریم:

۱ : درخواست درگذشتن از قصاص، به وسیله کنایه

چونـان که مسـلم در «کتـاب القصاص و الـدیات» صـحیح خود آورده، از علقمه بن وائل رسـیده است که پـدرش برای او نقل حدیث کرد و گفت: با پیامبر صـلی الله علیه و آله نشسـته بودم که مردی در حالی که دیگری را افسار کرده، در پی می کشـید وارد شـد و گفت: ای رسول خدا صـلی الله علیه و آله این مرد برادر مرا کشـته است. رسول خدا صـلی الله علیه و آله [روبه آن مرد] فرمود: آیا تو او را کشـته ای؟. [پیش از آن که وی پاسـخی دهـد برادر مقتول] گفت: اگر او اعتراف نکند در برابر او بینه اقامه خواهم کرد. آن مرد در این هنگام گفت: آری، من او را کشته ام. آن حضرت پرسید: چگونه او را کشتی؟

گفت: من و او با هم از درختی برگ می روبیـدیم. او مرا ناسـزا گفت و به خشم آورد و من نیز با تیشه بر فرق سـر او زدم و او را کشـتم. پیامبر صـلی الله علیه و آله از او پرسـید: آیا چیزی داری تا به عنوان فـدیه خود بدهی؟ گفت: جز این جامه و تیشه ام ثروتی نـدارم. پرسـید: آیـا فکر می کنی کسـانت تو را بـاز می خرنـد [= از جانب تو دیه می دهنـد]؟ گفت: من نزد کسانم بی مقدارتر از اینم. در این

هنگام پیامبر صلی الله علیه و آله سر ریسمان را به سمت برادر مقتول افکند و فرمود: این مرد در ا ختیار توست. مرد نیز روانه شد و او را با خود برد. پس چون پشت کرد و می رفت رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: «ان قتله فهو مثله»؛ اگر او را بکشد او نیز فردی همانند وی است. پس آن مرد بازگشت

و گفت: به من خبر رسید که فرموده ای: اگر او را بکشد او نیز فردی همانند وی است. اما من او را به فرمان تو گرفتم. رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: «اما ترید ان یبوء باثمک و اثم صاحبک؟»؛ آیا نمی خواهی این مرد گناه تو و گناه برادرت را بر دوش کشد؟ آن مرد [برادر مقتول] پرسید: ای رسول خدا، چنین امیدی هست؟ فرمود: آری. گفت: پس این [که از او قصاص بکشم] نیز همانند آن است [که او را واگذارم و او گناه من و برادرم را بردوش کشد]. راوی می گوید: پس ریسمان او را به کناری انداخت و وی را آزاد گذارد.

نووی می گوید:

این حدیث در بردارنده چند مسأله است:

- سختگیری بر مجرمان و به ریسمان بستن آنان و آوردنشان نزد ولی امر؛

- خواستن از مدعی علیه برای این که پاسخ مدعی را بدهد؛ شاید او اقرار کند و در نتیجه،

مدعی و قاضی از زحمت حاضر کردن گواهان و اثبات عدالتشان بی نیاز شوند. افزون بر این که حکم کردن براساس اقرار، حکم کردن بر پایه یقین است و حکم کردن براساس بیّنه حکم کردن بر پایه گمان؟

- خواستن حاکم و نیز دیگران از ولیّ دم که از مجرم در گذرد؛

- جواز عفو پس از اقامه دعوا نزد قاضی؛

- جواز ستاندن دیه در قتل عمد، به دلالت این عبارت که فرمود: «هل لک من شی ء تؤدیه عن نفسک؟»؛ آیا چیزی در اختیار داری تا به عنوان فدیه خود بدهی؟

- و سرانجام پذیرش اقرار به قتل عمد.

از دیگر نکاتی که در این حدیث وجود دارد آن است که چنانچه ولیّ دم قاتل را ببخشد هم گناه قتل بر دوش قاتل می ماند و هم گناه درد و مصیبتی که به ولیّ دم وارد کرده است، به دلالت این عبارت که فرمود: «اما ترید ان یبوء باثمک و اثم صاحبک»؛ آیا نمی خواهی این مرد گناه تو و گناه برادرات را بر دوش کشد؟

گواهی حدیث بر جواز این حیله

گواهی حدیث در این عبارت است که فرمود: «ان قتله فهو مثله»؛ چه، ظاهر این جمله

گویای این است که اگر ولیّ دم حق خود را بگیرد و قصاص کند همانند قاتل گناهکار است و همین نیز چیزی است که ولیّ دم از این جمله فهمید و براساس آن از حق خود گذشت. اما مقصود حضرت از این سخن آن است که ولیّ دم و قاتل از این جهت همانند یکدیگرند که هیچ کدام بر دیگری برتری و یا منّتی ندارند؛ چرا که ولیّ دم حق خود را از قاتل ستانده است، در صورتی که چنانچه از او بگذرد، بر وی برتری و منّت، و در این سرای ستایشی در خور و

در آن سرای پاداشی فراوان خواهد داشت.

نظر دیگری هم در تفسیر این عبارت داده شده و آن این که اگر ولیّ دم قصاص کند در این

که مرتکب قتلی شده همانند قاتل است و هر چند در حرمت و حلیت کاری که هر یک کرده اند با دیگری تفاوت دارد، اما در این که در پی خشم خود و در پس خواسته های نفسانی

خویش رفته اند همانند یکدیگرند.

در اینجا پیامبر صلی الله علیه و آله از آن روی چنان عبارتی ایهام برانگیز آورده که قصد و غرضی صحیح از آن داشته است و می خواسته بدین وسیله ولیّ دم را به در گذشتن از قاتل وادارد و این در حالی است که می دانیم عفو هم برای ولیّ و هم برای مقتول دربردارنده مصلحتی دینی است،

چونان که فرمود: «اماترید ان یبوء باثمک و اثم صاحبک؟» این که قاتل گناه این دو [یعنی مقتول و ولیّ دم] را بردوش کشد به معنای قصاص در آخرت است، یا به این که آن دو حق خویش را از طریق گرفتن بخشی از کارهای نیک او از وی می ستانند و یا به این که چنانچه

قاتل کار نیکی نداشته باشد از طریق نهادن بار بخشی از گناهان خود، به اندازه حقشان، انتقام خویش از وی می گیرند. این عفو برای قاتل نیز در بردارنده مصلحت است، و آن این که از

کشته شدن می رهد. بنابر این، از آن جا که عفو دربردارنده چنین مصلحتهایی برای همه طرفهاست پیامبر صلی الله علیه و آله برای واداشتن ولیّ دم به این کار از کنایه بهره جست و این خود دلیلی است بر جواز رسیدن به مقاصدی که شرعاً پسندیده هستند، از رهگذر بهره جستن از طرقی که مشروعند.

چنین است که عالمان گفته اند: برای کسی که در مقام فتوا دادن است مستحب است چنانچه مصلحت استفتا کننده را در کنایه آوردن در پاسخ او می بیند در پاسخ وی کنایه ای به میان آورد که مقصود به وسیله آن حاصل شود. نمونه آن که اگر کسی درباره قاتل از مفتی

بپرسد که آیا قاتل توبه هم دارد، و از دیگر سوی به وسیله قراینی برای مفتی روشن شده باشد که اگر فتوا دهد که قاتل می تواند توبه کند این فتوای وی از آن روی که راه بیرون شدن از گناه قتل را ارایه داده است به سبک شمرده شدن این جنایت از سوی استفتا کننده می انجامد، مفتی

– با توجه به همه این اوضاع و شـرایط – می گوید: در حدیث صـحیح از ابن عباس رسیده است که گفت: «لاتوبه لقاتل»: قاتل را تـوبه ای نیست. در این جـا فتوا دهنـده در نقـل اثر از ابن عبـاس راست می گویـد، گرچه که خود در فتوا دادن در این بـاره چنین عقیده ای ندارد و با ابن عباس

هم نظر نیست. اما با این وجود کسـی که از او فتوا خواسـته از شـنیدن این روایت از زبان او چنین برداشت می کند که او با ابن عباس هم عقیده است و در نتیجه، چنین برداشتی سبب باز

داشته شدن وی از قتل می شود. نمونه دیگر آن است که کسی از مفتی درباره غیبت کردن در

حالت روزه بپرسد و بخواهد بداند که آیا غیبت کردن مبطل روزه است یانه. در اینجا مفتی

می گویـد: در حدیث آمده است که «الغیبه تفطر الصائم»(۱)؛ غیبت کردن، روزه روزه دار را می شـکند. در این جا کسـی که فتوا خواسـته چنین برداشت می کند که حدیث بر همین ظاهرباقی است و معنای ظاهرش چنین است و در نتیجه از غیبت کردن باز داشته می شود، هر

چند مفتی، خود عقیده ای مطابق ظاهر حدیث نداشته باشد.

از این روی است که عالمـان سـلف ازتفسیر کردن احادیثی که درمقام ترسانـدن و بازداشـتن از کارهای ناشایست رسـیده، در برابر عـامه مردم نهی کرده انـد، مباد که این کار به سـبک شـمرده شـدن چیزی بینجامـد که شارع خودداری از آن را از ایشان خواسته است.

۲ : کشف حقوق به کمک حیله

در حدیث مورد اتفاق، از اعرج، از ابوهریره، از پیامبر صـلی الله علیه و آله رسـیده است که فرمود: در حالی که دو زن دو پسـر خویش را به همراه داشتند گرگ آمد و یکی از پسرها را برد. در این هنگام

یکی از زنان به دیگری گفت: گرگ فرزنـد تو را برده است؛ و دیگری نیز به او گفت: فرزند تو را برده است. پس این دعوا را نزد داوود علیه السلام آوردند و وی به سود زنی که بزرگتر بود حکم کرد. پس نزد سلیمان بن داوود – علیهما الصلاه والسلام – رفتنـد و او را از این ماجرا خبر دادند. وی گفت: «ائتونی بالسـکین...»؛ چاقویی برایم بیاورید تا این کودک را برایتان دو نیمه کنم. در این هنگام زنی که کوچکتر بود گفت: خـدای تو را رحمت کند، نه، این کار را نکن. این پسـر آن زن است. سـلیمان پس از شـنیدن این سـخن به نفع همان زن که کوچکتر بود حکم کرد. راوی می گوید: ابوهریره گفت: به خداوند سوگند تنها در این روز بود که من واژه «سکین» را شنیدم؛

۱– غیبت کردن روزه روزه دار را می گشاید.

ما پیش از این خبر جز «مُدیه» نمی گفتیم.

شرح و معنای حدیث

عالمان در این باره که چرا داوود به سود زنی که بزرگتر بود حکم کرد چند دیدگاه دارند که از آن جمله است:

۱ - ابن جوزی می گوید: آن دو در داشتن «ید» از دیدگاه داوود برابر بودند و وی در نتیجه

زنی را که بزرگتر بود به دلیل سن بیشتر مقدم داشت.

۲- دیگران گفته اند: در شریعت داوود چنین بود که به سود بزرگتر از آن نظر که بزرگتر

است حکم شود.

این دو نظر، هر دو، باطل و نادرست است؛چه، در دعاوی کمی و زیادی عمر هیچ تأثیری ندارد، همان گونه که کوتاهی و بلندی، یا سفید بودن و سیاه بودن. هیچ کدام از اینها نمی تواند

موجب ترجیح دعوای یکی از طرفین شود و این چیزی است که هر کس آنچه را در شرایع آسمانی آمده بخوبی دریابد نسبت به آن یقین پیدا کند.

۳ - قرطبی در الجامع لأحکام القرآن گفته است:

آنچه بایسته گفتن است این است که داوود به واسطه علتی که ترجیح گفته زن بزرگسالتر را اقتضا داشت به سود او حکم کرد. اما در حدیث این علت تعیین نشده، زیرا نیازی به آن نبوده

است. بنابر این می توان گفت [مثلاً] فرزند باقیمانده، در دست زن بزرگسالتر بوده و زن خردسالتر از او نتوانسته است بینه ای برای خویش اقامه کند و از همین روی، داوود[به حکم قاعده ید] و برای باقی گذاشتن هر چیز در آنجا که هست به سود زن بزرگتر حکم کرد.

قرطبی در ادامه می افزاید:

این توجیه بهترین چیزی است که در باره این حدیث گفته شده است و قواعد شرعی موجود در زمینه دعاوی که اختلاف شرایع در مورد آنها بعید است نیز همین را گواهی می دهد.

اگر گفته شود: چنانچه داوود به اقتضای سببی شرعی حکم کرده چگونه برای سلیمان روا بوده است که حکم او را نقض کند، در پاسخ خواهیم گفت: این از باب تبدل احکام به واسطه

تبدل اسباب است، و در اینجا نمی توان گفت که نقض قضاوت صورت پذیرفته است. نظیر این مسأله آن است که قاضیی به

سوگند خوردن منکرحکم کند و چون او بخواهد سوگند یاد کند کسانی حضور یابند که بتوانند سخنانی از منکر بکشند که اقرار او را بدانچه تاکنون

انکارش می کرد و می خواست بر انکارش سوگند بخورد اقتضا کند. در این جا با پیش آمدن

ص:۴۸۰

این وضعیت به استناد اقراری که کرده به زیان او حکم می شود، خواه این سخنان مقتضی اقرار، پیش از سوگند از او گرفته شده باشد و خواه پس از آن به هر روی، این از باب نقض

حکم نخست نیست. برای همین است که نووی می گوید:

سلیمان این کار را به عنوان یک حیله برای آشکار کردن حق انجام داد، و این همانند آن است که محکوم له پس از صدور حکم اعتراف کند که حق با طرف اوست.

نسائی در السنن الکبری از این حدیث نکات ارزشمندی برداشت کرده و در جاهایی از کتاب خود آنها را عنوان مسأله یا بحثی قرار داده که از این جمله است:

الف – «نقض کردن قاضی حکم کسی را که یا همانند و یا برتر از اوست در صورتی که چنین اقتضایی باشد». وی بدین گفته در واقع اعتراض پیش گفته را می پذیرد و می گوید: نقض

حکم یک قاضی توسط قاضی دیگر در صورتی که حقیقت آشکار گردد منعی ندارد، و از دیگر سوی این که آیا حکم یک قاضی می تواند به واسطه سببی که اقتضا می کند از سوی قاضی دیگر نقض شود یا نه، خود یک مسأله اختلافی میان عالمان است.

این نیز پوشیده نماند که هم سلیمان و هم داوود هر کدام براساس اجتهاد خویش حکم کردند؛ چه، اگر در مسأله نصی وجود می داشت، نه برای سلیمان جایز بود که بر خلاف آن حکم کند و نه برای داوود روا بود که آن را تقریر کند [؛ چرا که نص شرع به تقریر نیاز ندارد].

ب – «حکم کردن بر خلاف آنچه محکوم له بدان اعتراف می کند، در صورتی که برای قاضی روشن شود حقیقت چیزی جز آن است که وی بدان اعتراف کرده است». نسائی در ذیل این عنوان، حدیث پیش گفته را از طریق مسکین بن بکیر آورده است، با این تفاوت که در این نقل راوی می گوید: [سلیمان] گفت: او [کودک] را دو نیمه کنید؛ نیمه ای از آنِ این زن و نیمه ای از آنِ دیگری. پس زنی که بزرگسالتر بود گفت: او را دو نیمه کنید. اما آن که خردسال تر بود گفت: او را دو نیمه نکنید؛ او پسر آن زن است. نسائی پس از نقل حدیث به گفته آن زن

خردسال تر که گفت: «او پسر آن زن» است اشاره می کند و نیز به این که چگونه سلیمان به این اقرار اعتنایی نورزید و به رغم این قرار کودک را به خود آن زن داد.

ج – «اختیار داشتن حاکم مبنی بر این که کاری را که انجام نمی دهد بگوید انجام می دهم تا حقیقت برایش آشکار گردد». نسائی این عنوان و این مسأله را از این گفته سلیمان بر گرفته

است که می گوید: «چاقویی برایم بیاورید تا او را دو نیمه کنم»، در حالی که امکان نداشت این کار را انجام دهد و تنها از این روی چنین سخنی بر زبان آورد تا اندازه مهر و دلسوزی هر یک از آن دو مدعی نسبت به کودک به دست آید و از این

طریق روشن شود کدام یک مادر حقیقی

ص:۴۸۱

آن کودک است. همین نیز روشن شد و در نتیجه، سلیمان به سود همان که مادر حقیقی بود حکم کرد.

د - «فهم در قضاوت، تدبر ورزیدن در آن، و حکم کردن به کمک استدلال». نسائی پس از این عنوان حدیث پیش گفته را از طریق بشیر نهیک از ابوهریره نقل می کند و در پایان آن

می آورد: سلیمان به زنی که بزرگسالتر بود گفت: «اگر او فرزند تو می بود راضی نمی شدی که او را دو نیمه کنند».(۱)

گواهی حدیث بر جواز حیله

سلیمان پیامبر خدا، در داوری این رخداد برای کشف حقیقت از حیله ای ظریف بهره جست که واقعیت را برای او آشکار ساخت؛چه، پس از این که دو زن، سلیمان را از داستان خود آگاهانیدند او چاقویی خواست تا فرزند را میان آن دو نصف کند، در حالی که در واقع چنین تصمیمی نداشت و تنها می خواست از این رهگذر حقیقت را روشن سازد. او با این کار خواسته خویش را بر آورد و آنجا که آشفتگی زن خردسالتر را دید و دریافت که این

آشفتگی از مهر و دلسوزی فراوان او نسبت به آن فرزند حکایت می کند یقین کرد که فرزند از آن اوست و از همین روی نیز به اقرار وی مبنی بر آن که فرزند به زن بزرگتر تعلق دارد توجهی نکرد؛ زیرا دید زن خردسالتر زنده ماندن کودک را بر هر چیز دیگر ترجیح می دهد و وجود

همین قرینه دلسوزی و مهربانی در او و نبودنش در آن زن دیگر وی را به این حکم ناگزیر

ساخت که فرزند از آنِ زن خردسالتر است. این خود دلیلی است بر آن که حیله هایی که به

کمک آنها حقی از حقوق کشف می شود از دیدگاه شرع پسندیده هستند؛ زیرا پیامبر خدا صلی الله علیه و آله این داستان را از این باب که می پسندد و تقریر می کند نقل فرمود.

از همین روی امام مفسر قرطبی می گوید:

این حدیث از نظر فقهی در بردارنده این است که قاضیان می توانند حیله هایی را که به وسیله آنها حقوق، کشف و آشکار می گردد به کار بندند. این چاره اندیشی از هوشمندی، زیرکی و پی گرفتن احوال و اوضاع مردمان سرچشمه می گیرد. و البته گاه نیز در اهل تقوا زیرکی و فراستی دینی و دقت نظرهایی نورانی و آسمانی است و این فضل خداوند است که به هر که بخواهد می دهد.

۱- ر.ک.: فتح الباری، ج۱۲، ص ۴۳ و ۴۴؛ شرح نووی بر صحیح مسلم، ج ۷، ص ۲۷۵.

این حدیث همچنین در بردارنده نکاتی دیگر چون قضاوت به استناد قراینی است که به صورت روشن بر حقوق دلالت می کنند. این خود گونه ای از حیله است که جز چیره دستان هشیاری که به اوضاع و احوال مردم آشنایی کامل دارند و مردم شناسند از عهده آن بر نمی آیند. قضاوت کردن به استناد چنین قراینی در کلیت خود مورد اتفاق پیشوایان فقهی است، چونان که در کتاب مقارنه المذاهب می خوانیم:

هر کس در کتابهای پیشوایان بنگرد می بیند که چگونه در کلیت پذیرش قراین اجماع دارند، اما در جزئیات این قراین و در نوع حقوقی که می توان در اثبات آنها به قراین استناد کرد

دیدگاههایی مختلف ابراز می کنند؛ حنفیه در مورد حقوق بندگان در صورتی که متشابه نباشد

به قراین عمل می کنند، اما در باب حدود و قصاص به واسطه احتیاط واجبی که دارند اصلاً به قراین عمل نمی کنند. مذهب شافعیه نیز به مذهب حنفیه نزدیک است؛ چه، در این مذهب در موارد فراوانی به قرینه عمل کرده اند و شافعی خود، قراین را در بیش از صد موضع معتبر

دانسته است. اما مالکیه و حنابله در دماء، اموال، حدود و دیگر احوال به قراین عمل کرده اند.

بنابر این مذهبی که بیش از همه قراین را می پذیرد مالکیه و حنبلیه و پس از آن دو شافعیه و سپس حنفیه است. شاید حنفیه و دیگر کسانی که در تنگتر گرفتن دایره عمل به قراین هم مسلک آنان شده اند بر این نظرند که قراین به حسب قوّت و ضعف با یکدیگر تفاوت می کنند و دلالت آنها نه همه جایی است و نه بر خوردار از ضابطه و چهارچوبی مشخص، و بنابر این براساس آنها حکمی ثابت نمی شود، بویژه در دماء و حدود که به اندک شبهه ای دفع می شوند و مراعات احتیاط در آنها واجب است. بسیار می شود که قراین در نگاه نخست قوی می نمایند، اما پس از اندکی تأمل ضعف و سستی آنها آشکار می گردد و از اساس فرو می پاشند و روشن می شود که واقعیت درست بر خلاف آنهاست.

اما هر کس در آنچه از قاضیان در همه دوره ها روایت شده تتّبع و تأملی ورزد در این تردید نخواهد کرد که پذیرش قراین و استناد به آنها در همه حقوق، مبنایی است که شرع ما را بدان می خواند و با هدف شارع، یعنی بر پاداشتن عدالت میان مردمان، رساندن حقوق به صاحبان آنها و پیراستن گیتی از فساد و تباهی همگونی و سازگاری دارد. اما این که حتماً در هر واقعه ای بیقین به آنچه حق است رسیده شود، این چیزی است که در اکثر رخدادها نتوان بدان دیده طمع داشت، و حکم و قضاوت نیز متوقف بر یقین نیست و گرنه بیشتر حقوق تباه می شد؛ چه، بنا به نظر عالمان قویترین ادله شرعی اقرار و بینه

است و این در حالی است که به گواهی رخدادها و تجربه ها بیشتر اقرارها تحت تأثیر شوقی یا ترسی صورت می پذیرد و به هیچ گونه واقعیت را نمی نمایاند، چونان که بسیاری از گواهان نیز در نگاه نخست راستگو می نمایند و هیچ نشانی از باطل و نادرستی در آنان دیده نمی شود، اما دیری نمی پاید که واقعیت اوضاع از دروغ رسوای آنان پرده بر می دارد.

بنابر این، آن احتمال ضعف و سستیی که برای قرینه وجود دارد بیشتر و یا قویتر از آن چیزی نیست که برای اقرار و بینه هست. افزون بر این، عالمان در مواردی به قراینی قطعی رسیده اند که هیچ تردیدی دامنگیر آنها نمی شود و هیچ اقرار و شهادتی را در وضوحِ دلالت و در راستی نتوان بر آنها مقدم داشت.

۳ : رهایی از ستم به کمک حیله

بنابر آنچه احمد و صاحبان سنن آورده اند، از ابوهریره روایت شده است که گفت: مردی نزد رسول خدا صلی الله علیه و آله از همسایه خود شکایت کرد که او را آزار می دهد. رسول خدا صلی الله علیه و آله به او فرمان داد اثاث [خانه] خود را به کوچه بریزد. او نیز چنین کرد و هر کس می گذشت درباره مسأله این اثاث می پرسید و پاسخ می شنید که همسایه صاحب این اثاث او را می آزارد، دشنام

می دهد و لعن می کند. پس از آن، همسایه به سراغ آن مرد آمد و گفت: اثاث خود را به جای

نخست خویش باز گردان که به خداوند سوگند از این پس هرگز تو را آزار نخواهم داد.

این یکی از بهترین کنایه ها و یکی از لطیف ترین حیله های عملی است که می توان برای دور کردن ستم از خود و در امان ماندن از آزار و تجاوز ستمگر، از آن بهره جست. این حدیث

دلیلی است بر آن که برای ستمدیده اشکالی ندارد که با حیله ای چون واداشتن مردم به ناسزاگویی و نفرین آن کسی که به او ستم می کند و نیز با رسوا کردن او و بردن آبرویش به رهایی از ستم او راه جوید؛ چه، شاید این کارها او را بترساند و از ادامه دادن به ستم ورزی خویش باز بدارد.

این که اگر مال کسی را از او بگیرند و وی پس از آن که بهترین جامه ها را می پوشیده است

بدترین جامه بر تن کند و گریه وناله و آه و اندوه آشکار سازد، و یا این که اگر مرکب کسی را از او بستانند و وی باری را که بر پشت مرکب بوده در میانه راه بیندازد و به گریه کردن بنشیند

نمونه هایی دیگر از این دست حیله هستند.

در این حدیث رسول خدا صلی الله علیه و آله کسی را که از همسایه آزار می دید بدان راهنمایی فرمود که از خانه بیرون آید و اثاث خانه را نیز بیرون بریزد تا بدین وسیله مردم را به لعن و ناسزاگویی

ستمگر وادارد. این خود سبب آن شد که وی از ستم خویش دست بردارد. در این حیله، هدفی که هست یک هدف درست است و وسیله ای هم که به کار گرفته شده نیز مباح، هر چند در انجامیدن این وسیله به چنان نتیجه ای نوعی پوشیدگی وجود دارد؛ چرا که ذهن بسادگی

متوجه آن نمی شود. از همین روی تعریف حیله بر این مورد صدق می کند و از دیگر سوی، این حیله موجب تباه شدن هیچ حقی از حقوق الهی یا از حقوق مردمان نمی گردد.

چونان که دور کردن ستم همسایه به کمک حیله پسندیده و نیکوست، به دست آوردن خشنودی و جلب دوستی او نیز به این وسیله پسندیده است. حسن بن عیسی می گوید: به عبدالله بن مبارک گفتم: مردی که در همسایگی من است به سراغم می آید و می گوید: غلامت

کاری نادرست نسبت به من انجام داده، و غلامم نیز این را انکار می کند. اینک نه خوش دارم

او را بزنم؛ زیرا شاید بیگناه باشد و نه خوش دارم او را واگذارم؛ زیرا شاید بر همسایه ام ستمی روا دارد. پس چه کنم؟ او گفت: شاید در آینده غلامت کاری کند که ادب کردنش را واجب سازد. پس اکنون آنچه همسایه از آن شکایت دارد بر او بپوشان و [زمانی که چنان کاری کرد] اگر همسایه ای به شکایت آمد او را بر این کرده ادب کن تا هم همسایه ات را خشنود کرده باشی و هم غلامت را بر آنچه کرده، ادب. این نوعی تیز اندیشی است که از رهگذر آن دو مصلحت با هم بر آورده می شود.

این حیله و همانند آن، همان حیله هایی هستند که شارع آنها را مباح دانسته است، نه حیله هایی که برای حلال کردن حرامهای خدا و اسقاط واجبات الهی و یا پایمال کردن حقوق

بندگان او از آنها بهره جسته می شود.

۴ : حیله برای پوشاندن آنچه مایه شرمساری است

چونان که احمد و اصحاب سنن آورده اند، از عایشه روایت شده است که گفت: رسول خدا صلی الله علیه و آلهفرمود: «من احدث فی صلاته فلینصرف، فان کان فی صلاه جماعه فلیأخذبانفه ولینصرف».(۱)

۱- هر کس در حال نماز باشد و از او حدثی سر زند باید نماز را واگذارد. اگر چنین کسی در نماز جماعت باشد بینی خویش را بگیرد و برود. ر.ک. : سنن ابن ماجه، کتاب الاقامه، باب ۱۳۸. البته روشن است حیله هایی از قبیل آنچه در این بند و

بندهای پیشین آمده، هیتاً با حیله شرعی که استفاده از سعه یا اطلاق دلیل است تفاوت دارد و ازهمین روی باید نوعی مسامحه را در این کاربرد پذیرفت. - م.

این حدیث بر آن دلالت دارد که خروج باد مبطل نماز است و اگر چنین چیزی برای نمازگزار روی دهد باید نماز خود را فوراً قطع کند، و ادامه دادن به نماز حتی برای یک لحظه برای او حرام است؛ چرا که در این حالت بی طهارت است و خداوند نماز کسی را که از او حدثی سر زند نمی پذیرد مگر آن که پس از حدث وضو گرفته باشد.

از آنجا که بیرون آمدن باد از چیزهایی است که انسان از آن شرمسار می شود و در معرض گفته های مردم قرار می گیرد، بویژه هنگامی که در حال نماز باشد، پیامبر صلی الله علیه و آله کسانی را که

چنین چیزی از آنان در حال نماز جماعت سرزند به راه گریز پسندیده ای راهنمایی فرموده

است، و آن این که شخص دست خود را روی بینی بگیرد و نماز را رها کند تا بدین شیوه دیگران را به این توهم اندازد که از بینی او خون آمده و به همین دلیل از نماز بیرون آمده است. راهنمایی به چنین حیله ای برای آن است که شرمسار نشود و شیطان او را بر این وسوسه ندارد

که به دلیل خجالت کشیدن از مردم همچنان به نماز خود ادامه دهد. این یکی از شیوه های

ادب نگه داشتن در پوشیدن عیبها و پنهان داشتن زشتیها و توریه نسبت به آن به پسندیده ترین

و ظریفترین کنایه های عملی است. البته این هرگز در باب دروغ جای نمی گیرد، بلکه از باب

آشکار ساختن خوبیها و به کاربستن حیا و ایمنی جستن از گفته های مردم است.

هر حیله دیگری هم که آبروی انسان را حفظ کند و او را از افتادن به دام حرام برهاند نیز چنین حکمی دارد، همانند آنچه از مجاهد نقل شده است که گفت: در حالی که رسول خدا صلی الله علیه و آله در جمع گروهی از اصحاب نشسته بود بویی احساس کرد. پس فرمود: آن که این بو از اوست بر خیزد و وضو گیرد. اما آن شخص حیا کرد. دیگر بار پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: آن که این بو از اوست برخیزد و وضو گیرد، که خداوند از حق شرم ندارد. اما باز هم وی حیا ورزید. در این میان، عباس گفت: ای رسول خدا صلی الله علیه و آله، بهتر نیست همه بر خیزیم و با هم وضو گیریم؟ این روایت را به همین شکل، غریابی از اوزاعی، از مجاهد به طریق مرسل نقل کرده است.(۱) اما

۱- حیله ای که در این بند نیز نقل شده از آن دسته ظرافتها و نکته سنجیها است که ماهیتاً با حیله شرعی با آن تعریف که در فصلهای پیشین موضوع بحث قرار گرفت تفاوت دارد. نکته دیگر این که نسبت چنین عملی به رسول خدا صلی الله علیه و آله و توجه نیافتن آن حضرت به نکته ای ظریف که عباس بدان توجه یافته جای تامل دارد. - م.

محمد بن مصعب آن را به طریق متصل از مجاهد نقل کرده گفته است: از مجاهد، از ابن عباس رسیده است که ... – و آنگاه همین روایت را آورده. داستانی همانند این در مجلس عمر نیز

گذشته است. شعبی می گوید: عمر در خانه ای [در جمع عده ای] بود و جریر بن عبدالله بجلی نیز آن جا حضور داشت. در این میان، عمر بویی احساس کرد. پس گفت: بر کسی که این بو از

اوست فرض می کنم که چون برخاست وضو بگیرد. جریر بن عبدالله در این هنگام گفت: ای امیر مؤنان، آیا بهتر نیست همه حاضران وضو بگیرند؟ عمر گفت: خدای تو را بیامرزد! هم

در جاهلیت نیکو سروری بودی و هم در اسلام چنینی

این حیله که از عباس و پس از آن از جریر بن عبدالله نقل شده از ظریفترین حیله هاست که از رهگذر آن کار شخص پنهان، و راه وسوسه شیطان بسته شده است که چنانچه در آن مجلس به نماز برخیزند آن شخص را نیز از روی شرم به نماز با دیگران وادارد.

۵ : نیرنگ با دروغ

چونان که احمد، مسلم و ابوداوود به طور کامل، و بخاری در «کتاب الصلح» به صورت مختصر نقل کرده، از ام کلثوم دختر عُقْبه رسیده است که گفت: نشنیدم که پیامبر صلی الله علیه و آله در جایی در آنچه مردم می گویند دروغ را جایز بداند مگر در جنگ، در اصلاح میان مردم، در گفته مرد با زنش و در گفته زن با شوهرش.

حساسیت دروغ

دروغ یک بیماری بزرگ و دروغگویی یک خوی نکوهیده است؛ چرا که سبب گمراهی مردمان، فروپاشی نشانه های حقیقت و تباهی مصالح بندگان می شود. در این میان، پیامبر

اکرم صلی الله علیه و آله سه مورد را از قاعده کلی حرمت دروغ استثنا کرده که در این موارد دروغ مباح و حتی گاه واجب است.

این سه مورد عبارتند از:

۱ – دروغ در جنگ؛ چرا که اصل جنگ نیرنگ است.

۲ – در اصلاح میان مردم. بنابر این جایز است نزد کسی گفته خوبی را درباره اش از زبان

کسی دیگر نقل کند، در حالی که او هرگز چنین نگفته، البته مشروط به آن که اصلاح روابط

میان آن دو به چنین چیزی بستگی داشته باشد.

۳ - سخنی که میان زن و شوهر ردّ و بدل می شود، مشروط بر آن که ستم یا اسقاط حقی را

در پی نیاورد. بنابر این جایز است مرد به زن وعده دهد و او را امیدوار کند و محبتی بیش از آنچه با او دارد آشکار سازد تا از این رهگذر محبت او را نیز بیشتر و پایدارتر کند، و او را بر خوی خوش بدارد. در برابر، برای زن نیز جایز است با مرد چنین رفتاری در پیش گیرد.

درباره این سه مورد استثنا بصراحت رسیده است، و می توان هر چیز دیگری را نیز که در همین معنا باشد و هدفی درست بدان بستگی داشته باشد بر این سه قیاس کرد. بنابراین تصریح به این سه مورد در دلیل شرعی تنها از باب آوردن نمونه است.

معیار وملاک در مباح بودن یا مباح نبودن دروغ آن است که اصولاً کلام وسیله ای است برای رسیدن به هدفی معین. بنابر این، اگر رسیدن به یک هدف ستوده هم از طریق راستگویی

و هم با استفاده از دروغ امکان پذیر باشد، دروغ گفتن برای رسیدن به آن حرام است، و اگر

رسیدن به همین هدف تنها با گفتن دروغ امکان داشته باشد چنانچه هدف یک هدف مباح باشد دروغ گفتن برای رسیدن به آن مباح و جایز است و چنانچه هدفی واجب باشد دروغ گفتن برای رسیدن به آن واجب است - و به همین ترتیب در تمام احکام پنجگانه. از همین روی است که میمون بن مهران می گوید: در برخی از جایها دروغ گفتن بهتر از راست گفتن است. آیا اگر کسی با شمشیر در پی دیگری باشد تا او را بکشد و او نیز در این میان وارد

خانه ای شود و آن کس که در پی اوست با تو برخورد کند و بپرسد: آیا فلانی را دیدی، شما به خود اجازه می دهید با راست گفتن در قتل او شریک شوید؟ و آیا خود در حالی که سخنتان را

راست نمی دانید نمی گویید که من او را ندیده ام؟ ثوبان نیز می گوید: دروغ همه جا گناه است، مگر آنجا که به مسلمان سود رساند یا زیانی را از او دور سازد.(۱) البته شایسته است در چنین مواردی انسان مصلحتی را که مترتب بر دروغ گفتن است در نظر بگیرد و آن را با مصلحتی که

در راست گفتن هست مقایسه کند و با معیارهای درست بسنجد، تا بداند آیا مقصودی که برای رسیدن به آن دروغ گفته می شود از دیدگاه شارع از راست گفتن مهمتر است یا نه. شناخت این مسأله خود بسیار دشوار و پیچیده است و بنابر این حزم و درست اندیشی در آن

۱- شیخ انصاری نیز در مکاسب هنگامی که از «کذب» سخن به میان می آورد فصلی را در باب «مسوغات دروغ» می گشاید و دروغگویی را در دو صورت جایز می شمرد: یکی ضرورت یافتن آن که به دلالت ادله چهارگانه کتاب و سنت و عقل و اجماع مجوز دروغگویی است: و دیگری قصد اصلاح میان مردمان که به دلالت اخبار مستفیض موجب جواز دروغگویی است. ر.ک.: کتاب المکاسب، ص ۵۱ و ۵۲. - م.

است که همه جا انسان راست بگوید مگر در جایی که دروغ گفتن واجب شود و ترکش جایز نباشد.

غزالی در احیاء العلوم می گوید:

کسانی گمان کرده انـد جعل حدیث در فضـیلت اعمال و در سـختگیری نسـبت به گناهان جایز است. اینان مدعی شده اند که هـدف از چنین دروغی یـک هـدف صـحیح و مشـروع است، در حالی که این گمان یک اشـتباه محض است؛ چه رسول خـدا صلی الله علیه و آله خود فرموده است: «من کـذب علی متعمـدا فلیتبوّأ مقعـده من النار»(۱). دروغ چیزی اسـت که جز به حکم ضرورت نتوان مرتکب آن شد و این در حالی است که در اینجا هیچ ضـرورتی وجود ندارد؛ زیرا راسـتگویی راهی است برای بی نیازی از دروغ، و آنچه از آیه و خبر در این باره وجود دارد ما را از هر چیز دیگر بی نیاز می کند.

این که کسـی بگویـد آیه هـا و خبرها تکراری است و بسـیار شـنیده شـده و تأثیر خود را بر شـنوندگان از دست داده است، در حالی که آنچه نوتر باشد تأثیری بیشتر بر جای می گذارد،

این یـک هوس بیش نیست؛ زیرا چنین چیزی در شـمار اهـداف صـحیحی نیست که بتوانـد بر محـذوری که در دروغ بسـتن بر رسول خـدا صـلی الله علیه و آلهوجود دارد غلبه کند. افزون بر این که خود به گشوده شدن درهایی به سوی واژگون نمایاندن چهره شـریعت و عـدم اطمینـان بـه آن می انجامـد؛ لـذا خیری کـه در چنین دروغی هست هرگز بر شـرّی که در آن است غلبه ندارد، و

دروغ بسـتن بر رسـول خـدا صـلی الله علیه و آله از گناهـان کـبیره ای است که هیـچ چیز نمی توانـد بر آن بچربـد. از خـداوند خواهانیم از ما و از همه مسلمانان درگذرد.(۲)

گواهی حدیث

در این حدیث پیامبر خدا صـلی الله علیه و آله دروغ را مباح فرموده است در صورتی که یگانه راه و تنها وسیله برای رسیدن به منفعتی دینی یا دنیوی باشد، و به حقی از حقوق الهی یا حقوق بندگان

نیز خللی نرساند. این حیله ای است که ظاهرش جز باطن آن، و مقصود از آن نیز مقصودی پسندیده است. هر حیله دیگری هم که پاسداشت مقاصد شرع بسته به آن باشد همین حکم را خواهد داشت.

۱- هر کس بر من دروغ بندد باید که جایگاه خویش در آتش برگزینند. ر.ک. : صحیح بخاری، کتاب العلم، باب ۳۸.
۲- ر.ک.: احیاء علوم الدین، ج ۹، ص ۴۴.

نمونه هایی از دروغ و نیرنگ در جنگ

بد نیست در اینجا دو نمونه از دروغها و حیله های جنگی را یاد آورد شویم که رسول خدا صلی الله علیه و آلهآنها را تقریر فرموده است:

۱ - حیله حجاج بن علاط برای ستاندن دارایی خود از همسرش: ابن قیم در کتاب زاد المعاد در خلال گفتار خود درباره غزوه خیبر چنین می آورد:

حجاج بن علاط سلمی که اسلام آورده و شاهد فتح خیبر نیز بوده، زنی به نام ام شیبه داشت که خواهر بنی عبدالدار بن قصی بود. حجاج مردی ثروتمند بود و از جمله معادن سرزمین بنی سلیم را در اختیار داشت. پس از آن که پیامبر صلی الله علیه و آله بر خیبر پیروز شد حجاج بن علاط گفت: من نزد همسرم مقداری طلا دارم و اگر او و خاندانش بدانند که اسلام آورده ام، دیگر

ثروتی برایم نمی ماند. اجازه ده تا سریعتر از دیگران بروم و پیش از رسیدن خبر [فتح خیبر به

مکه به آنجا] برسم و در آنجا خبرهایی بپراکنم که چون تو وارد شوی به کمک همین خبرها از مال و جان خود حفاظت کنم. پس پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به او اجازه فرمود. وی چون به مکه وارد شد به همسر خود گفت: مسأله ای با تو در میان می نهم، آن را پنهان بدار. آنچه ثروت نزد تو دارم گرد هم آور که می خواهم از غنایمی که از محمد و یارانش ستانده اند بخرم؛ چه، آنان

تارومار شده اند، اموالشان به غنیمت گرفته شده و محمد نیز اسیر گشته و اصحابش از پیرامون

او پراکنده شده اند. اینک یهودیان سوگند یاد کرده اند او را به مکه آورند و در مکه به انتقام کشتگان خود در مدینه، بکشند. این خبر در مکه پخش شد و بر مسلمانان دشوار افتاد و از آن سوی نیز مشرکان شادمانی و سرور خویش را آشکار ساختند. خبر شور و شعف و شادی و غلغله و اظهار سرور مردمان به عباس عموی پیامبر رسید و وی آهنگ آن کرد که بر خیزد و

بیرون رود، اما کمرش یاری نداد و نتوانست بر خیزد. پس پسر خود قثم را که به رسول خدا صلی الله علیه و آلهشباهت داشت خواست و سپس در حالی که وی را بر روی سینه نهاده بود، برای آن که دشمنان او را شماتت نکنند صدای خویش به این رجز خوانی بلند کرد:

قثم را دوست می دارم، قثم همه دوستی من است،

آن که شبیه آن مرد کشیده بینی است

پیامبری که به او نعمتهای فراوان داده شده،

به رغم همه بد خوییهایی که بد خواهان داشته اند.

مردان بسیاری از مسلمان و مشرک بر در خانه او گرد آمدند، برخی اظهار شادمانی می کردند و برخی شماتت می کردند، برخی دلداری می دادند، و برخی از اندوه و اندیشه،

ص:۴۹۰

گویی که مرده بودند.

پس از آن که مسلمانان رجز خوانی عباس را شنیدند اندکی دل آرام شدند، و از آن سوی مشرکان نیز گمان کردند آنچه تاکنون بر سر آنان نیامده بر سر او آمده است. عباس، سپس

غلامی را نزد حجاج روانه کرد و به او سپرد که در خلوت از وی بپرسد: چه می شودت! این

چیست که آورده ای! و چه می گویی؟ آنچه خدا وعده داده بهتر از آن چیزی است که تو خبرش را آورده ای.

چون آن غلام با حجاج گفت وگو کرد حجاج به وی گفت: از من به ابوالفضل [کنیه عباس] سلام برسان و به او بگو: یکی از خانه های خود را برای من خلوت کند تا نزد او آیم، که خبر حقیقی چیزی است که او را شادمان می سازد.

چون غلام به در خانه [عباس] رسید گفت: ای ابوالفضل، مژده! عباس از شادمانی از جای پرید گویا که هرگز خبر از بلایی به او نرسیده است، تا آن جا که به سمت غلام آمد و بر

پیشانی او بوسه زد. غلام نیز خبری را که حجاج گفته بود به عباس رساند و عباس در برابر، او را آزاد کرد.

زمانی که حجاج نزد عباس آمد ودر جایی با او خلوت کرد نخست از او پیمان گرفت که آنچه را می گوید پنهان دارد و بپوشاند. عباس نیز این خواسته را از او پذیرفت و آنگاه حجاج گفت: در حالی به مکه آمده ام که رسول خدا صلی الله علیه و آله خیبر را گشوده و داراییهای آنان را به غنیمت در آورده و به سهامی که خداوند فرموده تقسیم کرده است. رسول خدا صلی الله علیه و آله همچنین صفیه دختر حی را برای خود برگزیده و با او ازدواج کرده است. اما من در پی دارایی ام به مکه آمده ام؛ می خواهم آنها را گرد آورم و با خود ببرم. من از رسول خدا صلی الله علیه و آله برای گفتن چنین

سخنانی اجازه خواسته ام و او اجازه فرموده است. اینک تو سه روز این ماجرا را پنهان بدار و سپس هر چه می خواهی بگوی.

راوی می گوید: پس از این که همسر حجاج دارایی او را برایش گرد آورد و وی [همه را با خود برداشت]آهنگ بازگشت کرد.

پس از آن که سه روز [از ملاقات عباس و حجاج] سپری شد، عباس نزد همسر حجاج آمد و گفت: همسرت چه کرد؟ وی پاسخ داد: رفت. آنگاه افزود: ای ابوالفضل، خداوند تو را

اندوهگین نکند! آنچه به تو رسید بر ما دشوار افتاد. عباس در پاسخ گفت: آری، چنین است.

خداوند مرا اندوهگین نمی کند. سپاس خدا را که جز آنچه دوست می دارم رخ نداده است. خداوند خیبر را بر رسول خود گشوده، اموال آنان به سهامی که خداوند تعیین کرده تقسیم

شده است، و رسول خدا صلی الله علیه و آلهصفیه را برای خویش برگزیده. اینک اگر تو را به همسرت نیازی هست به وی بپیوند. همسر حجاج گفت: به خداوند سوگند، گمان می برم راست بگویی. عباس گفت: به خداوند سوگند راستگویم و حقیقت نیز همان است که گفتم. زن گفت: چه کسی این خبر را به تو داده است؟ عباس پاسخ داد: همان که خبرهایی دیگر به تو

داده است.

عباس آنگاه روانه شد و خود را به حلقه های اجتماع قرشیان رساند. آنان چون او را دیدند گفتند: ای ابوالفضل، خدای را سوگند آفرین بر این شکیبایی! خداوند جز خیر به تو

نرساند! عباس گفت: آری، بواقع نیز چنین است، خدای را سپاس جز خیر به من نرسیده است. حجاج چنین و چنان به من خبر داد و به منظوری از من خواست سه روز آنچه را گفته است پنهان بدارم.

پس از آشکار شدن این خبر همه آن آزردگی خاطر و نگرانی که مسلمانان را در بر گرفته بود بر دامن مشرکان نشست و مسلمانان از جایگاههای خود بیرون آمدند و به حضور عباس رسیدند و او نیز این خبر را با آنان در میان نهاد، و بدین سان چهره های مسلمانان باز و شادمان شد.(۱)

ابن قیم سپس فصلی را درباره احکام فقهیی که در غزوه خیبر مقرر گشته گشوده و در آن جا چنین آورده است:

یکی از این احکام جواز دروغ گفتن نسبت به خود و نسبت به دیگران است، در صورتی که دربردارنده زیانی نسبت به دیگران نباشد و شخص بخواهد از طریق این دروغ به حق خود برسد؛ چونان که حجاج بن علاط دروغی گفت از این رهگذر دارایی خود را از مکه بیرون کشید، بی آن که به سبب دروغ او زیانی به مسلمانان رسیده باشد. آن آزار و اندوهی هم که به مسلمانان مکه رسید در مقایسه با مصلحتی که از رهگذر آن دروغ حاصل آمد مفسده ای اندک بود، بویژه آن که پس از آمدن خبر راست آنچه رخ داده شادمانی و سرور مسلمانان کامل شد و این خبر بر ایمانشان افزود.

دروغی که در اینجا مطرح شده سبب حصول مصلحتی برتر بود، و نظیر آن، جایی است که امام یا قاضی برای طرف نزاع توهمی بر خلاف حق به وجود می آورد تا بدین وسیله،

۱- ر.ک.: زادالمعاد، ج ۲، ص ۱۴۰، ۱۴۱.

خود به آگاهی از حقیقت برسد، چونان که سلیمان بن داوود آن دو زن را به این گمان انداخت که می خواهد کودک را دو نیمه کند تا بدین وسیله مادر حقیقی را باز شناسد.(۱)

۲ – حیله معبد بن ابی معبد خزاعی برای سست کردن مشرکان: چکیده این حیله، چونان

که در زادالمعاد آمده این است که چون جنگ احد به پایان رسید مشرکان راه بازگشت به مکه در پیش گرفتند، اما در میانه راه به سرزنش همدیگر پرداختند و به یکدیگر گفتند: شما هیچ

کاری نکردید، تنها اقتدار و ابهت آنان را شکستید و سپس آنان را وا گذاشتید، در حالی که سرانی از ایشان مانده اند و در آینده برای رویارویی با شما گرد هم می آیند. برگردید تا ریشه آنان را از بن بکنیم.

این خبر به رسول خدا صلی الله علیه و آله رسید و آن حضرت در میان مردم بانگ زد و آنان را به حرکت به سمت اردوی دشمن برای رویارویی با آنان فرا خواند. مسلمانان با همه زخمهای فراوان و ترسی که داشتند به دعوت پیامبر صلی الله علیه و آله پاسخ گفتند. رسول خدا به همراه مسلمانان تا منطقه حمراء الاسد پیش رفتند. در این میان معبد بن ابی معبد خزاعی که اسلام آورده بود نزد رسول خدا صلی الله علیه و آله آمد و آن حضرت به وی فرمان داد خود را به ابوسفیان برساند و اراده او را سست کند. او در حالی که ابوسفیان از مسلمانی اش خبر نداشت خود را در روحاء به وی رساند.

ابوسفیان از وی پرسید: ای معبد، چه خبر به همراه داری؟ گفت: محمد و اصحاب او از شما

بسیار خشمگین شده اند و در اردویی انبوه به آهنگ شما بیرون آمده اند که تاکنون همانندش

نبوده است. کسانی از اصحاب او هم که در نخستین رویارویی او را همراهی نکرده بودند اینک پشیمان شده اند [و او را همراهی می کنند]. ابوسفیان پرسید: نظر تو چیست؟ گفت: تنها نظرم این است که تا طلیعه سپاه [مسلمانان] از پشت این تپه در می آید از اینجا باربربندی. ابوسفیان گفت: به خداوند سوگند ما همه با هم بر آنان حمله می آوریم تا بنیانشان برافکنیم. او گفت: چنین نکن که من خیرخواه توام.

در پی این رخداد بود که قرشیان به مکه باز گشتند و خداوند شرّ جنگ را از مسلمانان دور

داشت.(۲)

۱- زادالمعاد، ج ۲، ص ۱۴۵.

۲- زادالمعاد، ج ۲، ص ۱۰۸.

۶: مشروعیت کنایه برای دور کردن آزار از یک مسلمان

۱ – چونان که احمد، ابوداوود و ابن ماجه روایت کرده اند – و راویان هم ثقه هستند – از

سوید بن حنظله رسیده است که گفت: در حالی که وائل بن حجر همراهمان بود از [محله خود]بیرون آمدیم و آهنگ رسول خدا صلی الله علیه و آله داشتیم. در میانه راه یکی از دشمنان وائل راه را بر او گرفت. همراهان از این که سوگندی به سود او بخورند خودداری ورزیدند، اما من سوگند

یاد کردم که او برادر من است. پس رهایش کرد. پس از آن نزد رسول خدا صلی الله علیه و آله آمدیم و من آن رخداد را به حضرت عرض کردم. فرمود: «انت کنت ابرّهم و اصدقهم. صدقت؛ المسلم اخوالمسلم».(۱)

۲ – بنا به روایت احمد و بخاری، از انس رسیده است که: پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در حالی که

ابوبکر را همراه داشت آهنگ مدینه کرد. در این زمان ابوبکر کهنسالی نامور، اما رسول خدا صلی الله علیه و آله هنوز جوان بود و او را نمی شناختند. راوی می گوید: در میانه راه مردی با ابوبکر برخورد می کند و می پرسد: ای ابوبکر، این مرد که پیشاپیش تو بر مرکب است کیست؟ ابوبکر

می گوید: این مرد مرا راه می نماید. آن شخص گمان می کند که مقصود وی راههای بیابان است، در حالی که مقصود ابوبکر راه خیر و سعادت بود.

چونان که راغب می گوید(۲)، تعریض کلامی است که دارای دو وجه، یکی صدق و دیگری کذب، یا دارای ظاهری و باطنی باشد. آنچه در این جا از سوی حنظله بن سوید و ابوبکر رخ

داده از همین قبیل، و گونه ای از حیله هایی است که پاسداری از بیگناهان، و عزت و سر

افرازی اسلام به ماندگاری پیروان و رهبرانش را در پی می آورد. اینک شرح این سخن:

۱ – این که حنظله گفت: «او برادر من است» دو وجه دارد: وجه ظاهر که همان برادری به نسب است و شنونده نیز همین را از این گفته فهمیده و بر همین اساس گمان برده کسی را که

در اختیار گرفته واقعاً وائل بن حجر نیست [بلکه برادر حنظله است] و از همین روی او را آزاد کرده است؛ و وجه باطن که همان برادری دینی است و این چیزی است که بر شنونده پوشیده مانده است، ولی گوینده هم آن را قصد کرده و هم بر اساس آن سوگند خورده و از همین جا نیز سوگندش سوگندی راست بوده و رسول خدا صلی الله علیه و آله در پاسخ او فرموده است: «تو

۱- تو نیکوکارترین و راستگوترین آنها بوده ای. راست گفته ای؛ مسلمان برادر مسلمان است. ر.ک. : سنن ابوداوود، کتاب الایمان، باب ۱۱.

۲- ر.ک.: المفردات، ص ۳۳۱.

نیکوکارترین و راستگوترین آنان بوده ای. راست گفته ای. مسلمان برادر مسلمان است». این توجیه صدق و راستگویی اوست. نیکوکارترین بودن وی هم از آن روی است که بدین سخن تجاوز و ستمی را از برادر دینی خود دور ساخته است.

شاید گفته شود: آیا این ماجرای حنظله مخالف روایت مرفوع مسلم و دیگران از ابوهریره نیست که می گوید: بنا به یک روایت «یمینک علی مایصدقک به صاحبک(۱)» و به روایت دیگر «الیمین علی نیه المستحلف(۲)»؛ چرا که در ماجرای حنظله و در سوگندی که او خورده نیت کسی که سوگند یاد کرده ملاک قرار داده شده، در حالی که در حدیث ابوهریره آنچه معیار و ملاک معرفی شده نیت کسی است که دیگری را سوگند می دهد.

پاسخ چنین اشکالی آن است که حدیث ابوهریره بر موردی حمل می شود که ستمدیده [برای دفاع از حق خود در مقام مخاصمه و دعوا] از دیگری می خواهد که سوگند بخورد، اما

حدیث حنظله بر موردی حمل می شود که ستمگری از دیگری بخواهد که سوگند یاد کند، چونان که در این داستان می بینیم. از ابراهیم نخعی سخنی رسیده که این وجه جمع و سازگاری میان دو حدیث را تأیید و تقویت می کند و ابوحنیفه، مالک، احمد و توده عالمان نیز به همین نظر گرویده اند.

۲ - این که ابوبکر وقتی در راه هجرت به مدینه درباره رسول خدا صلی الله علیه و آله از او پرسیدند در پاسخ گفت: «این مرد مرا راه می نماید» ظاهرش همان راهنمایی در سفر است و همین نیز برداشتی است که شنونده از این سخن داشته، و ذهنش به سراغ برداشتی جز آن نرفته است. اما باطن این سخن راه نمودن به دین حق است که همین نیز مقصود گوینده بوده است. انگیزه

ابوبکر هم از این سخن پوشیده داشتن ماجرای هجرت پیامبر صلی الله علیه و آله بوده تا دشمن از آن آگاهی نیابد و در نتیجه او را - که پدر و مادرم فدایش باد - آزار رساند.

اینک می گوییم: هر حیله ای هم که بر این گونه باشد جایز و مشروع و بلکه در فرضی مثل

فرض روایت پیش گفته واجب و گریز ناپذیر است و جایز دانستنش از محاسن این آیین بلند.

۱- سوگند تو همان چیزی است که آن طرف دیگر تو را بر آن تصدیق کند. ر.ک.: سبل السلام، ج ۴، ص ۱۰۲. و صحیح مسلم، کتاب الایمان، باب ۲۰.

۲- سوگند بر نیت سوگند دهنده است. ر.ک.: سبل السلام، ج ۴، ص ۱۰۲.

۷ : کنایه ابراهیم علیه السلام در دفاع از دین خدا

از ابوهریره روایت شده است که گفت: «رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: ابراهیم جز سه دروغ نگفت که دوتای آنها در راه خدا بود: این گفته اش که «اِنّی سَقیمٌ» و این گفته دیگر که «بَلْ فَعَلَهُ

کَبیرُهُمْ هذا». همچنین [پیامبر صلی الله علیه و آله] فرمود: روزی در حالی که او و ساره با هم بودند به ستمگری از ستمگران بر خوردند. به آن ستمگر گفته شد: به همراه این مرد زنی است از بهترین مردمان. پس آن ستمگر در پی ابراهیم فرستاد و درباره آن زن از او پرسیده، گفت: این کیست؟ [ابراهیم] گفت: خواهرم. سپس نزد ساره آمد و گفت: ای ساره، بر روی زمین جز من و تو مؤمنی نیست. این ستمگر درباره تو از من پرسید و من به او خبر دادم که تو خواهر منی. مباد مرا تکذیب کنی. پس از آن، ستمگر در پی ساره فرستاد. چون ساره بر او وارد شد، مرد

پیش آمد تا او را با دست خود بگیرد، اما توان از او گرفته شد. پس گفت: برای من از خداوند

بهبودی بخواه که از این پس تو را زیانی نمی رسانم. ساره دعا کرد. سپس آن مرد برای بار دوم قصد کرد او را بگیرد، اما این بار همانند بار پیشین بلکه سخت تر از آن باز داشته شد. دیگر بار گفت: از خداوند برایم بهبودی بخواه که از این پس تو را زیانی نمی رسانم. ساره هم دعا کرد و او را آزاد کردند و در پی آزاد شدن او، آن ستمگر یکی از حاجبان خود را خواست و به وی

گفت: تو که آدمیزاده ای نزد من نیاورده ای، آنچه آورده ای یک شیطان است. پس از این بود که هاجر را به خدمت او در آورد. ساره نزد ابراهیم بازگشت و او را به نماز ایستاده دید. پس به دست خویش اشاره کرد که چه خبر شد. هاجر گفت: خداوند مکر آن کافر - یا آن بدکار - را به خودش برگرداند و هاجر را به خدمتگزاری [من] در آورد.

ابوهریره در ادامه این روایت می گوید: ای فرزند باران و بیابان - مقصود وی عرب است -

این است مادر شما.

این حدیث مورد اتفاق منابع حدیثی اهل سنت است و آنچه در اینجا آورده شده روایت بخاری است.

در این حدیث از «دروغ گفتن» ابراهیم سخن به میان آمده است، اما دلیل عقل این ظهور را به چیزی دیگر بر می گرداند؛ چه آن که عقل یقین دارد پیامبر خدا صلی الله علیه و آله باید مورد اطمینان مردمان باشد تا صدق و راستی آنچه - به ادعای خود - از جانب خداوند آورده است معلوم شود. این در حالی است که اگر احتمال دروغ گفتن را بر پیامبر روا بداریم هیچ اطمینانی به سخن او بر جای نمی ماند تا چه رسد به این که از وجود دروغی در میان گفته های او سخن به

میان آورده شود. بنابر این مقصود از «کـذب» در این حدیث کنایه هایی است که ظاهر آنها دروغ ولی باطن آنها راست است. این سـخن از آن روی دروغ نامیـده شـده که واقعیتش بر خلاف آن چیزی است که به ذهن شـنونده تبادر می کنـد، گرچه که اگر وی تأملی ورزد به آن واقعیت خواهد رسید و خواهد دید که دروغی در میان نیست.

در حـدیث پیش گفته، از آن روی پیامبر اکرم صـلی الله علیه و آله از کنایه های ابراهیم با واژه «کذبات» (دروغها) یاد کرد که او را بدانچه در نگاه نخست نکوهش می نماید ستایش بیشتری کرده باشد، همانند آن مدح شبیه به ذم که در شعر شاعر است:

و لاعیب فیهم غیر ان سیوفهم

بهن فلول من قراع الکتائب

یعنی: آن خاندان را عیبی نیست جز آن که بر شمشیرهایشان از سختی و فراوانی پیکار با گروههای انبوه، رخنه افتاده است.

بـدین سـان، در حـدیث پیش گفته گویـا پیـامبر اکرم صـلی الله علیه و آله فرمـوده است: ابراهیم هیـچ دروغی نگفت و اگر هم دروغی گفته باشد آن دروغ همین سه کنایه است که به وسیله آنها از دین خدا

دفاع کرده است. پیامبر صـلی الله علیه و آله بـدان سـبب فرمود: «دوتای آنها در راه خـدا بوده است»، و نگفت دروغ سوم او نیز چنین بـوده، که سومین کنـایه یـا دروغ او هم در راه خـدا بوده و هم افزون بر آن برای خود وی دربردارنـده سودی بوده است. گواه آن که در روایت نسـائی، ابن حبـان و بزار - بر خلاـف روایت بخاری - آمـده است که «ابراهیم هرگز دروغ نگفت مگر سه دروغ که همه آنهـا در راه خـدا بود». در حـدیث ابن عبـاس به روایت احمـد نیز چنین آمـده است: «به خداونـد سوگنـد به وسـیله آنها [= کنایه ها یا دروغها] تنها از دین خدا دفاع کرد». به خواست خداوند توضیـح این که چگونه سومین دروغ نیز در راه خدا و در دفاع از دین او بوده است درادامه

همین بحث خواهد آمد.

توضیح کنایه های سه گانه ابراهیم علیه السلام

اینک به توضیح آن می پردازیم که چگونه آنچه در سخن ابراهیم دروغ می نمود در حقیقت کنایه بود:

۱ - نخستین کنایه آن است که در آیه: «فَنَظَرَ نَظْرَةً فِی النُّجُومِ فَقَالَ اِنّی سَـقیمٌ»(۱) بدان اشاره شده است. این آیه در سیاق و در مجموعه آیه هایی است که در آنها ابراهیم قوم خود را بر پرستش

۱- صافات/ ۸۸ و ۸۹ : پس در ستارگان نگریست و گفت: من بیمارم.

بتان باطل نکوهش می کند و بر این که خداوند یگانه تنها خدای حق است دلیل می آورد. عبارتی که در اینجا آمده دارای دو معناست:

الف – معنای ظاهر که مراد ابراهیم نیست ولی قومش همان را از سخن او فهمیده بودند و آن این که در ستارگان نگریست تا به وسیله خبرهای غیبی، آنچه، در آینده از خیر و شر برای

او تقدیر شده است دریابد و این بنابر عقاید نادرست آن مردمان بود که می پنداشتند با توجه به موقعیت ستارگان می توان پیش بینی کرد. ابراهیم بر همین اساس به آنان گفت: من بیمارم،

یعنی نزدیک است که بیماری سختی مرا فرا گیرد که مرا از همراهی با شما باز دارد. از همین

روی نمی توانم ترک جای خود کنم.

ب – معنای باطن و آن این که ابراهیم در ستارگان نگاه تدبر افکند، چونان که سزامند مقام

پیامبران و دیگر بندگان صالح خداوند است، و آنگاه گفت: من از این که شما برای خداوند

شریک قرار داده و به جای او بتان را پرستیده اید دل آزرده ام.

انگیزه ابراهیم از این کنایه آن بود که مردمان از او دست بردارند و بروند تا او بماند و بتان باطل آنها، و بتواند آنها را نابود کند. این نیز شد، چونان که می فرماید: «فَتَوَلَّوْا عَنْهُ مُدْبِرِينَ فَرَاغَ إِلَى الِهَتِهِمْ فَقالَ اَلاٰتَأْكُلُونَ ما لَكُمْ لاتَنْطِقُونَ فَراغَ عَلَيْهِمْ ضَرْباً بِالْيَمينَ فَاَقْبَلُوا اِلَيْهِ يَزِفُّون قالَ اَتَعْبُدُونَ ماتَنْحِتُونَ وَ اللّهُ خَلَقَكُمْ وَ ما تَعْمَلُونَ».(۱)

بنابر این، آنچه ابراهیم کرد حیله ای بود برای درهم شکستن طاغوتها و بتان و بلند داشتن نام خداوند – عزوجل .

۲ – هنگامی که ابراهیم با برهانهای روشنش آنان را به خداوند راه نمود، ولی گوش نسپردند بر آن شد تا حیله ای برای بتانشان فراهم چیند. او پس از آن که پشت کردند گفت: به خداوند سوگند برای بتانتان حیله ای خواهم اندیشید. پس آنها را قطعه قطعه کرد مگر بزرگی

از آنها را، شاید که به او برگردند. گفتند: چه کسی با بتان ما چنین کرده است! او بحقیقت از ستمگران است. گفتند: شنیده ایم جوانی پیوسته از آنها می گوید و او را ابراهیم می خوانند.

گفتند: پس او را به حضور مردمان آورید، شاید آنان گواهی کنند. گفتند: ای ابراهیم، آیا تو با

۱– صافات/ ۹۰ – ۹۶ : از او رویگران شدند و بازگشتند. او پنهانی به سراغ خدایانشان رفت و گفت: چیزی نمی خورید؟ چرا

سخن نمی گویید؟ در نهان دستی به قوت بر آنها زد. قومش شتابان نزد او آمدند. گفت: آیا چیزهایی را که خود می تراشید می پرستید؟ در حالی که خداوند شما و هر چه می کنید را آفریده است.

خدایان ما چنین کردی؟ گفت: نه، «بَلْ فَعَلَهُ کَبیرُهُمْ هـذا». ظاهر این عبارت آن است که ابراهیم در هم شکستن بتان را به بت بزرگ نسبت داده و مدعی شده همو بوده است که بتان آنان را که به جای خداوند می پرستیده اند درهم شکسته است. این همان چیزی است که قوم او در نخستین وهله از سخنش فهمیدند. اما باطن این گفته، سرزنش، به مسخره گرفتن و ریشخند کردن بتانی است که آنان می پرستیده اند و همین نیز مقصود اصلی ابراهیم از این گفته است.

هدف او از به میان آوردن چنین کنایه ای نیز آن بوده است که آنان را وادارد تا از خدایان خود بپرسند چه کسی با آنان چنین کرده است و آنگاه دریابند که این خدایان هیچ گفته ای را

نمی فهمند و هیچ پاسخی نیز نتوانند بدهند، و بدین سان با یک برهان علمی برایشان روشن

شود که این بتان بر باطلند. این ماجرایی بود که میان ابراهیم و قومش پیش آمد و خداوند در قرآن آن را چنین باز می گوید: «فَسْئَلوُهُمْ اِنْ کانُوا یَنْطِقُونَ فَرَجَعُوا اِلی اَنْفُسِهِمْ فَقَالُوا اِنَّکُمْ اَنْتُمُ الظّالِمُونَ ثُمَّ نُکِسُوا عَلی رُءُوسِهِمْ لَقَدْ عَلِمْتَ ما هؤُلاءِ یَنْطِقُونَ قالَ اَفَتَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللّهِ ما لایَنْفَعُکُمْ شَیْئاً وَ لایَضُرُّکُمْ اُفٍّ لَکُمْ وَ لِما تَعْبُدُوُنَ مِنْ دُونِ اللّهِ اَفَلا تَعْقِلُونَ».(۱)

۳ - این که چون آن پادشاه ستمگر درباره همسرش ساره از او پرسید در پاسخ گفت: «این خواهر من است». ظاهرش خواهر بودن به نسب است و همین نیز برداشت آن ستمگر از سخن او بود. اما باطن این سخن برادری و خواهری دینی و هم کیشی بر آیین حق؛ آیین اسلام

است و همین باطن نیز مقصود ابراهیم خلیل از آن گفته بوده است. این مطلب بصراحت در روایت مسلم آمده است که ابراهیم به همسرش گفت: «پس اگر از تو پرسید به او پاسخ ده که

تو خواهر منی؛ چه، تو در مسلمانی خواهرم هستی».

آن ستمگر زنی را که همراه ابراهیم بود، خواهرش باشد یا برادرش، می خواست و از دیگر سوی این نیز عادت او بود که شوهر هر زنی را که بخواهد از آن خود کند، به واسطه غیرتی که در برابر او نشان خواهد داد، می کشت، ولی برادر او را به سبب غیرت کمتری که در برابر او نشان می داد نمی کشت، از همین روی ابراهیم گفت: این خواهر من است تا بدین وسیله از کشته شدن نجات یابد و بتواند پس از آن رسالت خود را در میان مردمان به انجام رساند و نام

۱- انبیاء/ ۶۳- ۶۷: از آنها بپرسید اگر که سخن می گویند. با خود گفت وگو کردند و گفتند: شما خود ستمکارید. آنگاه سر به حیرت فرو داشتند و گفتند: تو خود می دانی که اینان سخن نمی گویند. گفت: آیا در برابر خداوند چیزی را می پرستید که نه شما را سودی می رساند و نه زیانی؟ ننگ بر شما و بر آنچه در برابر خداوند می پرستید! آیا به عقل در نمی آیید؟

خداوند را بلند سازد.

با همه آنچه گفتیم، از سویی دیگر هیچ کسی در این تردید ندارد که در چنین مواردی - از

قبیل آن سه که درباره اش سخن گفتیم - دروغ گفتن جایز و بلکه گاه واجب است. اما ابراهیم به رغم این جواز، از آنجا که جایگاهی بلند و هوشی سرشار و زیرکی فراوان داشت، به دروغ توسل نجست، بلکه به کنایه گفتن پناه برد و این خود یکی از لطیف ترین گونه های حیله است

که یاری دین و بلندی پرچم آیین را در پی می آورد، و همین خود نیز دلیلی است بر جواز هر حیله که چنین معنا و حقیقتی داشته باشد - و البته خداوند خود به حقیقت امور آگاه است.

۸ : نیرنگ در جنگ

از جابربن عبدالله - رضی الله عنها - روایت شده است که رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: «الحرب

خدعه» - و این حدیثی مورد اتفاق است.

«خدعه»، به فتح خاء و همچنین به ضم آن با سکون دال و نیز به ضم خاء و فتح دال، بر وزن هُمَزه. اصل خداع در لغت به معنای آشکار ساختن چیزی و پنهان داشتن خلاف آن است، اما بیشتر این واژه در مورد وارد کردن ضربه به دشمن از راهی که وی نمی یابد به کار می رود.

معنای حدیث آن است که پیروزی در جنگ تنها از طریق نیرنگ ورزیدن با دشمن حاصل می آید و همین نیرنگ است که زمان جنگ را کوتاه و خسارتها را کمتر می کند و به آسانترین

شیوه توان دشمن را از میان می برد و از دیگر سوی، در مقایسه با رودرویی آشکار با دشمن،

خطر، سختی و خسارتهای کمتری دارد. بنابر این، ای مؤنان، در برخورد با دشمن تا می توانید با آنان نیرنگ کنید و مباد شما خود هدف نیرنگ آنان قرار گیرید و بر شما چیرگی

یابند و آبرویتان برود.

البته در کنار نیرنگ وسایل دیگری نیز برای پیروزی در جنگ وجود دارد، همچون شجاعت سربازان، دلاوری و قدرتمندی آنان، آموزش دیدن آنان به بهترین صورت، برخوردار بودنشان از سلاح خوب و داشتن آمادگی کامل برای رویایی. اما با این همه، پیامبر صلی الله علیه و آله تنها به یک وسیله یعنی همان نیرنگ با دشمن تصریح کرده است تا اشاره ای باشد بر آن که این، مهمترین وسیله برای چیرگی بر دشمن است. بنابر این حدیث «الحرب خدعه»

همانند حدیث «الحج عرفه»(۱) است.

این حدیث با تأکید از مسلمانان می خواهد در پیکار با دشمنان از نیرنگ بهره جویند. عالمان نیز همه بر جواز نیرنگ در جنگ با کافران و بلکه بر وجوب آن تاجایی که امکان داشته

باشد اتفاق نظر دارند، مگر آن که این نیرنگ به نقض پیمان یا امان بینجامد که در این صورت جایز نیست. این حدیث همچنین بر آن دلالت دارد که مؤنان می بایست از نیرنگ کافران بر

حذر و نسبت به آن هشیار باشند تا پیروزی از آنِ کفار نشود.

ابن حجر عسقلانی در فتح الباری می گوید:

گفته شده فلسفه آوردن «تاء» [در الحرب خدعه] دلالت بر وحدت است؛ چه بدین ترتیب اگر نیرنگ بخواهد از سوی مسلمانان باشد، گویا پیامبر آنان را بدان تشویق کرده که هر چند شده حتی یک نیرنگ در جنگ به کار آورند، و اگر هم نیرنگ بخواهد از سوی کافران باشد گویا که پیامبر در این سخن مسلمانان را از نیرنگ و حیله دشمن، هر چند هم یکی بیش نباشد بر حذر داشته است و بنابر این، نمی بایست در برابر دشمن و مکر او، هر چند هم اندک

باشد، سستی نشان داد؛ چرا که مفسده ای بزرگ از آن بر می خیزد.

ابن حجر در ادامه می آورد:

این حدیث دربردارنده فراخوانی به نیرنگ ورزیدن با کافران و همچنین برانگیزاننده مؤنان به حفظ هشیاری در جنگ است؛ چه، هر که هشیار و در پی نیرنگی با دشمن نباشد هیچ اطمینانی نیست که وضع به زیان او بر عکس شود.

گونه هایی از نیرنگ در پیکار با دشمن

نیرنگ با در پیکار گونه ها و شیوه های متفاوت و بیرون از شماری دارد که اندیشه های برتر و آنچه نیاز زمان است از آنها پرده بر می دارد. اینک نمونه هایی از این حیله ها را یادآور

می شویم.

۱ – توریه در هجوم. بخاری و مسلم از کعب بن مالک روایت کرده اند که: بسیار کم اتفاق می افتاد که رسول خدا بی توریه آهنگ غزوه ای کند و چنان وانمود می کرد که آهنگ جایی

دیگر دارد، تا آن که هنگام غزوه تبوک رسید و رسول خدا صلی الله علیه و آله در گرمایی سخت آهنگ آنجا

۱- حج [رفتن به] عرفه است. در منابع حدیثی اهل سنت (برای نمونه سنن ابوداوود، کتاب المناسک، باب ۶۸ و سنن ابن ماجه، کتاب المناسک، باب ۵۷) متن حدیث چنین است: «الحج عرفات، الحج عرفات، الحج عرفات». - م.

کرد و راه سفری دور و بیابانی پهناور را در پیش گرفت و به جنگ با دشمنی که به شمار بسیار

بودند روی کرد. او در این غزوه تصمیمی را که داشت برای همه مسلمانان آشکار ساخت و آنان را خبر داد که آهنگ کدامین سوی دارد تا آمادگی و سازو برگ لازم برای رویارویی با

چنان دشمنی را فراهم آورند.

ابوداوود نیز از کعب بن مالک روایت کرده است که: رسول خدا صلی الله علیه و آله هر گاه آهنگ غزوه ای داشت توریه به میان می آورد و چنین وانمود می کرد که آهنگ جایی دیگر دارد. او می فرمود:

«الحرب خدعه».

توریه آن است که انسان چیزی را بخواهد و غیر آن را آشکار سازد. اصل این واژه از ریشه

«وَرْی»، و آن نیز به معنای قرار دادن چیزی در پشت چیز دیگر است، گویا کسی که توریه

می کند چیزی را در پس پرده چیزی دیگر قرار می دهد. مقصود از توریه در این حدیث آن است که هرگاه رسول خدا صلی الله علیه و آلهتصمیم داشت در جایی معین به دشمن حمله کند این تصمیم را آشکار نمی کرد، بلکه درباره جایی دیگر می پرسید: برای نمونه اگر آهنگ جایی در شرق

داشت درباره جایی در غرب می پرسید، ولی هرگز چنین نبود که آهنگ شرق داشته باشد و در

عین حال تصریح کند که می خواهد به سمت غرب برود، هر چند نیز چنین کاری جایز است.

فلسفه به کارگرفتن توریه در جنگ با دشمن آن است که جایی که سپاه آهنگ آن دارد بر دشمن پوشیده بماند و وی نتواند برای نمونه از طریق یک منافق یا یک مسلمان سست ایمان

آن را کشف کند و در آنجا با عِدّه وعُدّه کامل گرد آید و آماده شود. هدف دیگر آن است که اگر خبر آن سمتی که وانمود شده سپاه آهنگ آن دارد به دشمن برسد فریب می خورد.

اما این که چرا پیامبر در غزوه تبوک این کار را نکرد به دلایلی از جمله دوری فاصله تا

دشمن، گرمای سخت و فراوانی افراد دشمن بود.بنابراین صریحاً این تصمیم را به اطلاع مسلمانان رساند تا همه به کاملترین و شایسته ترین صورتی که امکان داشت آماده شوند.

۲ – حیله نعیم بن مسعود که توانست در جریان غزوه خندق به کمک آن میان مشرکان عرب و یهودیان کینه و دشمنی افکند تا این رخداد پیروزی سریع مسلمانان را در پی آورد.

ماجرا از این قرار بود که چون همه گروهها یعنی قریش و غطفان و یهودیان و دیگر پیروانشان

برای جنگ با مسلمانان گرد هم آمدند گرفتاری سنگین و دشواری بزرگی برای مسلمانان پیش

آمد. آنان برای این رویارویی در سمت مشرق مدینه و در برابر کوه سلع خندقی کندند و خود

در میان کوه و خندق مستقر شدند. بدین ترتیب پشت اردوی مسلمانان به سمت کوه و رویشان به سپاه دشمن بود و خندق نیز در میان دو سپاه قرار می گرفت و مانع آن می شد تا

ص:۵۰۲

سواران و یا سربازان پیاده دشمن به مسلمانان دسترسی یابند. مشرکان نزدیک به یک ماه مسلمانان را در محاصره داشتند و در این مدت به آنان دسترسی نیافتند و جنگ تنها به تیراندازی از دو سوی سپری می شد. در این میان یهودیان بنی قریظه در شرق مدینه دژی داشتند. آنان از دیگر سوی پیمان صلح و آرامش با پیامبر صلی الله علیه و آلهنیز بسته بودند، اما حیی بن اخطب آن اندازه ایشان را وسوسه کرد که حاضر شدند پیمان خود را بشکنند و در برابر رسول

خدا صلی الله علیه و آله به گروههای مشرکان گروند. بدین سان سختی بر مسلمانان افزون شد و گرفتاری از دو سوی سر به هم آورد و اوضاع دشواری پدید آمد و در این میان منافقان نیز برای گریختن

از سپاه اجازه می خواستند و می گفتند: «خانه های ما بی حفاظ است، در حالی که بی حفاظ

نبود و آنان قصدی جز گریختن نداشتند(۱)».

در همین زمان بود که خداوند خود رخدادی پدید آورد که در پی آن دشمن سست شد، تیزی شمشیر سپاه شرک به کندی گروید و آن سپاه انبوه از هم گسست. ماجرای از این قرار

بود که مردی از غطفان به نام نعیم بن مسعود بن عامر نزد پیامبر صلی الله علیه و آله آمد و گفت: ای رسول خدا صلی الله علیه و آله من اسلام آورده ام. مرا به آنچه می خواهی فرمان ده. رسول خدا صلی الله علیه و آله در پاسخ فرمود:

«تو تنها یک تنی؛ آن اندازه که می توانی دشمن را از پیرامون ما پراکنده ساز و سست کن، که جنگ نیرنگ است». او که از پیش با بنی قریظه آشنایی داشت، بیدرنگ و در پی این فرمان به

سراغ آنان رفت و در حالی که آنها از مسلمانی او هیچ خبر نداشتند بر آنان وارد شد و گفت:

ای خاندان قریظه شما با محمد جنگیده اید و اینک این قریش است که اگر فرصتی به چنگ آورد از آن بهره خواهد جست و اگر نه به سرزمین خویش خواهد گریخت و شما را با محمد واخواهد گذاشت تا او از شما انتقام ستاند. گفتند: ای نعیم، چه باید کرد؟ گفت: در جنگ

همدست آنان نشوید مگر آن که چند نفر گروگان در اختیارتان نهند. گفتند: به آنچه نظر درست است راه نمودی. سپس با همان قصدی که داشت نزد قریش رفت و به آنان گفت: شما خود از دوستی من و از خیرخواهی ام نسبت به شما آگاهید. گفتند: آری. گفت: یهودیان از این که با محمد و اصحاب او پیمان شکسته اند پشیمان شده اند و برای او پیام فرستاده اند که چند تن را به عنوان گروگان از شما می گیرند و نزد او می فرستند و سپس بر ضد شما به او یاری

می دهند. بنابر این اگر از شما گروگان خواستند به آنان ندهید. وی سپس نزد غطفان رفت و سخنی همانند آنچه به قریش گفته بود با آنان در میان نهاد.

۱- احزاب/ ۱۳: اِنَّ بُيُوتَنا عَوْرَهٌ وَ ماهِىَ بِعَوْرَهٍ.

چون شب شنبه ازماه شوال فرا رسید مشرکان برای یهودیان پیام فرستادند که این سرزمین اقامتگاه ما نیست و اینک گوسفندان و اسبان از میان رفته اند، همراه با ما برخیزید تا با مسلمانان وارد پیکار شویم. یهودیان در پاسخ پیغام دادند که امروز شنبه است و خود می دانید زمانی که پیشینیان ما در این روز دست به کاری شدند چه بر سرشان آمد. افزون بر این ما در کنار شما نمی جنگیم مگر آن که چند نفر گروگان نزد ما بفرستید. زمانی که فرستادگان یهودیان چنین

پیغامی برای مشرکان آوردند آنان به همدیگر گفتند: خدای را سوگند که نعیم به شما راست

گفته است. پس به یهودیان پیغام فرستادند که به خداوند سوگند هیچ کس را نزد شما نخواهیم

فرستاد. به همراهی ما بیرون آیید تا با مسلمانان پیکار کنیم. بنی قریظه نیز با شنیدن این پیغام به همدیگر گفتند: خدای را سوگند، نعیم به شما راست گفته است. چنین شد که دو گروه از یاری

همدیگر دست کشیدند.

از آن سوی، خداوند سپاه طوفان را فرو فرستاد تا خیمه های مشرکان را در هم پیچید، دیگهای آنان را وارونه کند و میخها و طنابها را از زمین برکند. همچنین خداوند سپاهی از

فرشتگان که به چشم دیده نمی شدند بر آنان فرستاد تا بر دلهای آنان لرزه افکنند و ترس و وحشت را در آنها جای دهند.

در این زمان بود که رسول خدا صلی الله علیه و آله حذیفه بن یمان را [به سمت اردوی دشمن] فرستاد تا از آنان خبر آورد. او نیز آنان را در چنین وضعیتی آشفته و آماده کوچیدن از آن سامان دید. پس نزد رسول خدا صلی الله علیه و آله بازگشت و خبر کوچیدن مشرکان را به آن حضرت رساند. بدین سان رسول خد صلی الله علیه و آلهکه می دید خداوند دشمن او را بی هیچ دستاوردی و پر از کینه و خشم بازگردانده، شرّ پیکار با آنان را از او دور داشته، وعده خویش را به جامه حقیقت درآورده،

سپاه خود را سربلندی بخشیده، بنده خود را یاری داده و یگانگی او همه گروههای دشمن را

از هم پراکنده است شادمان شد.(۱)

۳- یکی از دیگر از حیله های جنگی دروغ گفتن با دشمن است، چونان که در حدیث ام کلثوم دختر عقبه، که مسلم و دیگران آن را روایت کرده اند، گذشت. بالاتر از این آن که رسول خدا صلی الله علیه و آله در ماجرای کشتن کعب بن اشرف، گردنکش یهودیان که گروههای مشرک را بر ضد او شورانده بود به محمد بن مسلمه اجازه داد که بر آن حضرت دروغ بندد. محمد بن مسلمه

نیز شیوه ای زیرکانه به کار گرفت و او را غافلگیر کردو خداوند شرّ او را از سر مؤنان کوتاه

۱- ر.ك.: زادالمعاد، ج ۲، ص ۱۱۸.

کرد. بخاری و مسلم از طریق سفیان بن عیینه، از عمر و بن دینار، از جابر بن عبدالله انصاری روایت کرده اند که: رسول خدا صلی الله علیه و آلهفرمود: چه کسی کعب بن اشرف را عهده دار می شود که او خدا و رسول را آزرده است؟ در پاسخ، محمد بن مسلمه برخاست و گفت: ای رسول خدا، دوست داری او را بکشم؟ فرمود: آری. گفت: پس اجازه ده تا چیزی بگویم. فرمود: بگو. پس

وی به سراغ کعب رفت و به او گفت: این مرد [اشاره به رسول خدا صلی الله علیه و آله] از ما زکات خواسته است و به رنج افتاده ایم. اینک نزد تو آمده ام تا ازتو وام خواهم. گفت: ما نیز چنین در رنجیم و به خداوند سوگند او را خواهی نکوهید.[ابن مسلمه]گفت: ما از او پیروی کرده ایم و دوست نداریم او را واگذاریم تا زمانی که ببینیم کار او به کجا می انجامد. اینک تنها می خواهم یک یا دو وسق(۱) به ما وام دهی. گفت: باشد، ولی رهنی در اختیار گذارید. پرسید: چه خواهی؟ گفت: زنانتان را به من گرو دهید. گفتند: چگونه زنان خود را به تو گروه دهیم با آن که تو خود

زیباترین عربی؟ گفت: پس پسرانتان را نزد من به گرو گذارید. گفتند: چگونه پسرانمان را نزد تو به گرو گذاریم تا کسی از آنان ناسزا شنود که: در برابر یک یا دو وسق به گرو ستانده شده، این برای ما مایه ننگ است. با این همه می توانیم «لأمه» - سفیان می گوید: لأمه یعنی سلاح - نزد تو به گرو گذاریم. بدین سان محمد بن مسلمه با او وعده گذاشت تا بعداً نزدش آید. در پی این توافق شبانه و در حالی که ابونائله برادر رضاعی کعب او را همراهی می کرد نزد کعب آمد. وی نیز آنان را به درون دژ خواند و خود فرود آمد. همسرش به او گفت: در این ساعت کجا

می روی؟ گفت: اینان محمد بن مسلمه و برادرم ابونائله اند - سفیان می گوید: راویان غیر عمرو بن دینار گفته اند: همسرش گفت: صدایی می شنوم گویا که از آن خون فرو می چکد، کعب گفت: این برادرم محمد بن مسلمه و همشیرم ابونائله است. مرد را اگر شب به خطری نیز بخوانند پاسخ می دهد - راوی می گوید: در این هنگام محمد بن مسلمه به همراه دو تن دیگر

به درون دژ می آیند. محمد به همراهانش می گوید: چون آمد من موی سر او را می ستایم و

سپس می بویم و آنگاه می گذارم تا شما هم ببوید. پس آنگاه که دیدید سر او را در اختیار دارم کار خود را به انجام رسانید و او را گردن زنید. کعب در حالی که بوی عطر از او بر می خاست

شمشیر به میان بسته از فراز قلعه خود فرود آمد. [محمد بن مسلمه]گفت: آنچه بویی همانند

آنچه امروز احساس می کنم ندیده ام - و در روایت راویان دیگر غیر از عمرو بن دینار است که

۱- وسق بر وزن شرق پیمانه ای است به اندازه یک بارشتر یا شصت صاع. این مقدار برابر با ۱۶۵ لیتر است. - م.

[کعب] گفت: خوشبوی ترین زنان عرب و کاملترین عرب نزد من است - عمرو گوید: پس [محمد بن مسلمه] گفت: آیا اجازه می دهی سرت را ببویم؟ گفت: آری. پس سر او را بویید و همراهانش را نیز فرا خواند که ببویند. سپس گفت: آیا به من! اجازه می دهی؟ گفت: آری. پس چون سر او را در اختیار گرفت [به همراهان خویش] گفت: هان! وقت شماست. پس او را کشتند و در پی آن نزد پیامبر صلی الله علیه و آلهآمدند و این خبر را به او رساندند.

آنچه آوردیم متن روایت بخاری در «کتاب المغازی» صحیح اوست. این حدیث در بردارنده دسته ای از حیله ها است که رسول خدا صلی الله علیه و آله آنها را هم پیشتر و هم بعدها تقریر کرد. نکته ای که در این میان وجود دارد این است که آنچه از محمد بن مسلمه و همراهانش در ماجرای کشتن آن یهودی سرزد از قبیل کنایه بود و نه در ردیف دروغ، هر چند نیز که در آن

مقام دروغ هم برای آنان جایز بود. از این استفاده می شود که هر جا دروغ جایز باشد و در عین حال کنایه نیز امکان پذیر باشد کنایه سزاوارتر است.

اینک بنگریم چگونه ابن مسلمه در گفته های خود تعریض و کنایه به میان آورد:

الف - این که گفت: «و قد عنانا» به رنج افتاده ایم، دو معنا دارد: معنای باطنش آن است که ما آداب شرعیی را که در بردارنده خستگی و رنج است به جای گزارده ایم. اما این رنج و درد

برای به دست آوردن خشنودی خدا، و در نتیجه رنج ودردی دوست داشتنی است؛ اما معنای ظاهرش که مخاطب نیز تنها همان را از سخن او فهمیده آن است که او در رنجی آزارنده و دوست ناداشتنی است؛

ب - این که می گوید: «وسألنا الصدقه» از ما زکات خواسته است نیز دو معنا دارد: معنای

باطنش آن است که از ما زکات خواسته تا در جای خود مصرف کند؛ و معنای ظاهرش که مخاطب نیز از سخن او همان را برداشت کرده آن است که او برای خود از ما زکات خواسته است؛

ج - این که می گوید: «فاناقداتبعناه فنکره ان ندعه حتی ننظر الی ما یصیر امره» ما از او پیروی کرده ایم و دوست نداریم او را واگذاریم تا زمانی که ببینیم کار به کجا می انجامد - این نیز - در بردارنده دو معناست: معنای باطنی که مقصود گوینده نیز بوده آن که ما هرگز تا زنده ایم جدا شدن از او را دوست نداریم؛ و معنای ظاهری که مخاطب نیز همان را برداشت کرده و آن

این که ما به پیروی از او وانمود می کنیم. تا سرانجام کارش روشن شود.

ابن حجر در فتح الباری می گوید:

تنها از آن روی به وی حمله کردند و او را کشتند که پیمان شکسته، دشمنان پیامبر را در جنگ

با او یاری رسانده و آن حضرت را هجو گفته بود، کسانی هم که به آهنگ کشتن او نزدش رفتند هیچ گاه صریحاً به او تأمین نداده بودند، بلکه با او آشنایی داده و چنین وانمود کرده بودند که در امان است، تااز این رهگذر بتوانند او را به قتل برسانند.(۱)

نووی نیز در شرح خود بر صحیح مسلم به نقل از قاضی عیاض می گوید:

برای هیچ کس روانیست بگوید کشتن او ناجوانمردانه بوده است. زمانی کسی در حضور علی بن ابی طالب علیه السلام چنین سخنی بر زبان آورد و وی نیز فرمان داد او را گردن زدند. ناجوانمردی و نیرنگ آنجایی مفهوم می یابد که از پیش به شخص امان داده شده باشد، و این

در حالی است که کعب پیمان پیشین خود با رسول خدا صلی الله علیه و آله را شکسته، و از دیگر سوی محمد بن مسلمه و همراهانش نیز وی را امان نداده بودند، بلکه تنها خود کعب بود که با آنان احساس آشنایی و دوستی کرد و آنان توانستند او را که هیچ پیمانی نداشت وهیچ امانی نیز به وی داده نشده بود در اختیار گیرند و به قتل برسانند.(۲)

۴ - نمونه دیگر داستان قتل ابورافع سلام بن ابی الحقیق یهودی است. بخاری از براءبن عازب روایت کرده که گفت:

رسول خدا صلی الله علیه و آله عبدالله بن عتیک و عبدالله بن عتبه را در رأس چند تن همراه به سراغ ابورافع فرستاد. آنان روانه شدند تا به نزدیک دژ وی رسیدند. در این هنگام عبدالله بن عتیک به همراهان گفت: شما همین جا بمانید تا من بروم و اوضاع را بنگرم. ابن عتیک می گوید: من در پی راهی برای وارد شدن به دژ بودم. در این میان، آنان الاغی گم کرده بودند. پس شعله آتشی بر گرفتند و برای یافتن آن از دژ بیرون آمدند. ابن عتیک می گوید: ترسیدم که شناخته شوم. به همین دلیل سر و پای خویش را پوشاندم و چنین وانمود کردم که برای قضای حاجت از دژ بیرون رفته ام. در این میان دربان دژ بانگ بر آورد که هر که می خواهد به اندرون آید پیش از آن که در را ببندم بیاید. من وارد و سپس در طویله الاغی که نزدیک در بود پنهان شدم. یهودیان نزد ابورافع شام خوردند و پس از آن به سخن گفتن با همدیگر پرداختند تا پاسی از شب گذشت. آنگاه به خانه های خود رفتند. ابن عتیک می گوید: زمانی که همه صداها فرو نشست و صدای هیچ حرکتی نمی شنیدم کلید در را که دیده بودم دربان آن را کجا گذاشته برداشتم و در دژ را گشودم. او می افزاید: با خود گفتم: شاید نسبت به من به یهودیان هشدار داده شده باشد، و از همین روی بآهستگی حرکت کردم و سپس به سراغ درهای خانه های آنها رفتم و درها را از بیرون بر روی آنان بستم. سپس بر نردبانی به سمت جایی که ابورافع در آن بود بالا رفتم و

۱- ر.ک.: فتح الباری، ج ۶، ص ۹۸.

۲- ر.ک.: شرح النووی، ج ۷، ص ۴۴۴.

دیدم خانه او تاریک و چراغش نیز خاموش شده است. بنابر این نمی دانستم وی در کجاست. از همین روی صدا زدم: ای ابورافع! او پاسخ داد: کیست؟ من در این هنگام به سمت صدا شتافتم و ضربه ای بر او وارد آوردم، اما این ضربه کارگر نیفتاد. ابن عتیک می گوید: سپس از طریقی دیگر با وانمود کردن این که برای کمک کردن به او آمده ام نزدش رفتم و صدای خویش را تغییر دادم و گفتم: ای ابورافع، تو را چه شده است؟ او گفت: وای بر تو و مادرت! آیا تو را خوشایند نیفتاده است؟ مردی بر من وارد شد و شمشیری بر من فرود آورد. ابن عتیک می گوید: من در این هنگام نیز ضربتی دیگر بر او فرود آوردم، اما این هم کارگر نیفتاد او فریاد کشید و کسانش برخاستند.

ابن عتیک می گوید: سپس دیگر بار صدای خود را تغییر دادم و به شکل کسی که برای کمک کردن

آمده است وارد شدم و او را دیدم که به پشت بر زمین دراز کشیده است. پس شمشیر بر شکم او گذاشتم و آن را فشردم تا زمانی که صدای استخوان را شنیدم. سپس دهشت زده بیرون جستم و به سراغ نردبان آمدم تا پایین روم. اما از نردبان افتادم و پایم از جای خود به در رفت. آن را بستم و سپس در حالی که لنگان لنگان و بر روی یک پا راه می رفتم نزد همراهانم آمدم و به آنان گفتم: روانه شوید و رسول خدا صلی الله علیه و آله را مژده دهید، که من تا صدای شیون و عزا را نشنوم این جا را ترک نمی گویم. چون صبح دمید صدای شیون عزا برخاست و کسی بانگ برآورد که ابورافع مرده است.

ابن عتیک می گوید: در این هنگام بود که برخاستم و با بیماری سختی که داشتم خود را به همراهانم رساندم، و پیش از این که آنها به حضور پیامبر صلی الله علیه و آله برسند [به حضور رسیدم و] او را مژده

دادم.

ابن حجر در فتح الباری می گوید:

این حدیث دربردارنده فوایدی است و از آن جمله است: جواز ترور کردن مشرکی که دعوت اسلام به او رسیده اما همچنان بر کفر خویش اصرار ورزیده است، جواز ترور کسی که با دست و زبان و یا با دارایی خویش به دشمنان رسول خدا صلی الله علیه و آله کمک کرده است، جواز تجسس نسبت به حربیان و یافتن راهی برای غافلگیر کردن و فریب دادن آنان، جواز مبهم آوردن سخن برای بر آوردن مصلحت، روا بودن حکم به استناد دلیل و نشان، چونان که ابن عتیک صدای ابورافع را دلیل و نشانی بر خود او گرفت.(۱)

۵ - یکی دیگر از نمونه ها آن است که اسیر مسلمان، اسیر کننده خویش را بفریبد و هر چند

که با کشتن او هم شده خود را از اسارتش رها کند و نیرویی برای مسلمانان باشد. چونان که

۱- ر.ک.: فتح الباری، ج ۷، ص ۲۴۲.

در تاریخ آمده است رسول خدا صلی الله علیه و آله در صلح حدیبیه بر موادی با مشرکان توافق کرد. یکی از آن مواد این بود که هر مسلمان قریشی که از مکه بگریزد و به مدینه پناه آورد پیامبر صلی الله علیه و آله او را به مکه و به قریش باز گرداند. اما اگر کسی از مسلمانان مدینه به قریش پناه برد قریش ملزم به برگرداندن او به مدینه نیست. پس از آن که شروط و مواد قرارداد صلح نوشته شد و رسول خدا صلی الله علیه و آله به مدینه بازگشت ابوبصیر که یک مسلمان قریشی بود از مکه به مدینه پناه آورد. قریش دو تن را در پی او نزد رسول خدا صلی الله علیه و آلهفرستادند تا بنا به مواد صلح حدیبیه او را به آنان تحویل دهد. پیامبر صلی الله علیه و آله، نیز چنین کرد و دو فرستاده قریش ابوبصیر را با خود بردند. او در میانه راه به یکی نیرنگ زد و او را کشت. دیگری نیز گریخت و بدین سان ابوبصیر از ذلت

اسارت رهایی یافت. در حدیث طولانی حدیبیه که بخاری و احمد آن را در کتب خویش آورده اند چنین آمده است:

سپس پیامبر صلی الله علیه و آله به مدینه بازگشت. در پی آن ابوبصیر که مسلمان و مردی از قریش بود نزد آن حضرت آمد. قرشیان در پی او دو تن را روانه کردند و گفتند: وفا به پیمانی را که با ما بسته ای می خواهیم. آن حضرت او را بدان دو تن سپرد و آنان نیز او را [از مدینه]بیرون بردند

تا به ذوالحلیفه رسیدند و در آن جا فرود آمده، به خوردن خرما مشغول شدند. در این هنگام

ابوبصیر به یکی از آنها گفت: فلانی! به خداوند سوگند می بینم که این شمشیرت شمشیری بسیار خوب است. در پاسخ او، آن دیگری شمشیر را از نیام بر کشید و گفت: آری، به خداوند

سوگند شمشیری نکوست و بارها آن را آزموده ام.ابوبصیر گفت: شمشیر را به من ده تا نگاهی

به آن بیفکنم. آن مرد نیز شمشیر را به او سپرد و او نیز با همان شمشیر ضربتی بر او فرود آورد که پیکرش سرد شد. دیگری نیز گریخت و خود را به مدینه رساند و در حالی که می دوید وارد مسجد شد. رسول خدا صلی الله علیه و آله چون او را دید فرمود: این مرد ترس و وحشتی دیده است. چون آن مرد به حضور پیامبر صلی الله علیه و آلهرسید گفت: به خداوند سوگند، همراهم به قتل رسید و من نیز کشته می شوم. پس از آن ابوبصیر آمد و گفت: ای پیامبر خدا صلی الله علیه و آله تو در برابر خدا و پیمانت وفا کرده ای؛ مرا به آنان برگردانده ای ولی خداوند پس از آن مرا رهایی داده است. پیامبر

فرمود: وای بر مادرش! این جنگ می افروخت اگر او [مقتول] کسی را می داشت.

ابوبصیر چون این سخن را شنید دریافت پیامبر او را دیگر بار نزد قریش باز خواهد گرداند. از همین روی از مدینه گریخت و به کناره دریا آمد.

راوی می گوید: ابوجندل بن سهل نیز خود را از مشرکان رهاند و به ابوبصیر پیوست و از آن پس چنین شد که هر یک از مردان قریش که اسلام می آوردند به ابوبصیر می پیوستند، تا

هنگامی که یک گروه از آنان فراهم آمد. به خداوند سوگند، این گروه خبر خروج هیچ کاروانی از قریش را به مقصد شام نمی شنید مگر این که راه بر آن می گرفت و کاروانیان را می کشت و دارایی شان در اختیار می گرفت.

پس از چندی قریش برای پیامبر صلی الله علیه و آله پیغام فرستادند و او را به خداوند و به خویشاوندیی که داشتند سوگند دادند که دیگر کسی را نزد آنان نفرستد و هر که از مسلمانان قریش نزد او آید در امان است. پیامبر صلی الله علیه و آلهنیز برای آنان پیام فرستاد [که پذیرفته است].

عالمان گفته اند: در داستان ابوبصیر صراحتی به این مسأله وجود ندارد که میان او و کسانی که او را از مدینه تحویل گرفته بودند تا به مشرکان مکه برگردانند پیمانی وجود داشته است. از همین روی نیز وی به قتل یکی از آنان دست زد، و دیگری نیز گریخت، و پیامبر صلی الله علیه و آله او را برآنچه کرده بود نکوهش نکرد. به همین قیاس، برای هر کس که میان او و مشرکانی که او را به اسارت در آورده اند پیمانی نباشد جایز است به هر شیوه که شده خود را از آنان برهاند، هر چند با کشتن آنان، یا با ستاندن اموال و یا آتش زدن خانه ها و همانند آن باشد.

البته عالمان درباره اسیری که با کافران پیمان عدم فرار بسته است اختلاف کرده اند که آیا او می بایست به این پیمان خود وفا کند یا نه؛ شافعی، ابوحنیفه و فقیهان کوفه گفته اند: چنین وفایی بر او لازم نیست، بلکه هر گاه امکان فرار بیابد باید بگریزد؛ و مالک گفته: وفا به این پیمان بر او واجب است، و البته در این مسأله اشهب با او مخالفت ورزیده است.

عالمان بر این اتفاق نظر دارند که اگر اسیر را ناگزیر کنند که برنگریختن سوگند بخورد و او نیز چنین سوگندی بر زبان آورد حق دارد بگریزد و - بنابر نظر گزیده تر - بر او کفاره سوگند هم لازم نمی شود؛ زیرا مکَره بوده است.

در این میان، در داستان حذیفه و پدرش که کافران آنان را سوگند داده بودند در نبرد بدر در کنار پیامبر صلی الله علیه و آله در جنگ شرکت نکنند، و پیامبر به آنان فرمود به این پیمان خود وفاداری ورزند، فرمان پیامبر صلی الله علیه و آله برای واجب کردن چنین چیزی نیست؛ چه، هرگز واجب نیست با ترک گفتن جهاد در کنار امام یا نایب او به پیمانی که با کافران بوده است وفا شود. اما در این جا پیامبر صلی الله علیه و آله می خواسته چنین بر سرزبانها نیفتد که اصحاب او پیمان شکنند، هر چند که وفاداری به چنین پیمانهایی بر آنان لازم نبوده است. علت این خواسته پیامبر صلی الله علیه و آله نیز آن بوده

که آنان که چنین چیزی را درباره اصحاب او بر سرزبانها می انداخته اند هرگز درصدد بیان

توجیه و تأویلی برای کار آنها نبوده اند.

داستان حذیفه و پدرش همان است که احمد و مسلم به نقل از حذیفه بن یمان آورده اند

که گفت: هیچ چیز مانع حضور من در غزوه بدر نشد، جز این که من و پدرم حسیل [از مکه] بیرون آمدیم. در این میان کافران قریش ما را گرفتند و گفتند: شما تنها آهنگ محمد صلی الله علیه و آله دارید. ما نیز گفتیم: ما آهنگ او نداریم و تنها قصد مدینه کرده ایم. آنان از ما پیمان ستاندند و سوگندی الهی به میان آوردند که به مدینه برویم ولی در کنار او [پیامبر] نجنگیم. ما نزد رسول خدا صلی الله علیه و آله آمدیم و ماجرا را به او خبر دادیم و او نیز فرمود: «بروید ما برای آنان به عهدی که دارند وفا می کنیم و در برابر آنان، از خداوند - عزوجل - یاری می جوییم».(1)

آنچه گذشت نمونه هایی از حیله هایی است که یاری دین و سربلندی آن و نیز شکست و خواری مشرکان را در پی می آورد. البته حیله های جنگی حدّ و مزر و کرانه ای ندارد و هرگاه از قبیل آنچه گذشت باشد، از دیدگاه شرع مطلوب است.

آنچه آوردیم با این حدیث نسائی از طریق مصعب بن سعد، از پدرش در داستان عبدالله بن ابی سرح تعارض ندارد، آن جا که یکی از انصار پس از خودداری ابن ابی سرح از بیعت با

پیامبر صلی الله علیه و آلهبه پیامبر گفت: چرا با خشم به ما اشاره نکردی و آن حضرت نیز فرمود: «ما ینبغی لنبی ان تکون له خائنه الاعین». آنچه آوردیم با این حدیث تعارض ندارد و دلیل هم آن است

که منع از اشاره با چشم به طور مطلق از ویژگیهای پیامبران است و آنان هیچ گاه چنین کاری

نمی کنند، هر چند این کار برای دیگران مباح باشد. بر این پاسخ اشکال نشود که در حدیث

پیش از این داشتیم که آن حضرت اگر آهنگ غزوه ای داشت با توریه وانمود می کرد که آهنگ

جایی دیگر دارد؛ چه، آن سان که در جای خود گفتیم، مقصود از آن حدیث این است که اگر پیامبر صلی الله علیه و آله برای نمونه آهنگ جایی در مشرق می داشت درباره جایی که در مغرب است می پرسید و برای سفر آماده می شد تا بدین سان کسی که او را می بیند یا پرس و جوی او را می شنود گمان برد که آهنگ جایی در مغرب دارد، نه این که آن حضرت برای نمونه تصریح کند که به سمت مغرب می رود و سپس راه مشرق را در پیش گیرد. بنابر این اشکالی بر این

پاسخ وارد نیست، و البته خداوند خود به حقیقت همه امور آگاه است.

۹ : حیله عایشه برای خریدن بریره

از عایشه روایت شده است که: بریره نزد من آمد و گفت: کسانی که مرا در اختیار دارند بر

۱- ر.ک.: شرح النووی، ج ۷، ص ۴۲۵ و ۴۲۶؛ فتح الباری، ج ۶، ص ۹۴؛ نیل الاوطار، ج۸، ص۲۶.

نُه اوقیه(۱) که هر سال یک اوقیه بپردازم با من قرارداد مکاتبه بسته اند؛ مرا کمک ده. عایشه [در پاسخ]گفت: اگر دوست دارند که این مقدار را برایشان فراهم کنم و ولای(۲) تو در اختیار من باشد این کار را می کنم. بریره نزد کسانش رفت و این سخن را با آنان گفت، اما از پذیرش آن سربرتافتند. پس در حالی که رسول خدا صلی الله علیه و آله نشسته بود از نزد آنان باز آمد و گفت: من این را با آنان در میان نهادم، اما نپذیرفتند مگر با این شرط که ولاء از آنان باشد. پیامبر صلی الله علیه و آله شنید و پس از آن، عایشه پیامبر را [از آنچه شده بود]آگاهانید. فرمود: او [بریره] را بگیر و ولاء را برای آنان شرط کن که ولاء برای کسی است که آزاد می کند.

عایشه این کار را کرد. سپس رسول خدا صلی الله علیه و آله در میان مردم به پا خاست و خدای را سپاس و ستایش گفت و آنگاه فرمود: «ما بالُ رِجالٍ يَشْتَرِطُونَ شُرُوطاً لَيَسَتْ فى كِتابِ اللّهِ ما كانَ مِنْ شَرْطٍ لَيْسَ فى كِتابِ اللّهِ فَهُوَ باطِلٌ وَاِنْ كانَ مِأَةَ شَرْطٍ. قَضاءُ اللّهِ، اَحَقُّ وَ شَرْطُ اللّهِ اَوْثَقُ وَ اِنَّما الْوَلاءُ لِمَنْ اَعْتَقَ».(۳)

۱- اوقیه معیاری برای وزن است و مقدار آن بسته به اختلاف موزون، تفاوت می کند. اوقیه در غیر طلا و نقره چهل درهم و برابر با ۱۲۷ گرم است. اوقیه نقره نیز چهل درهم است، اما از آنجا که هر درهم نقره ۹۷۵/۲ گرم است هر اوقیه نقره با ۱۱۹ گرم برابر می باشد. اوقیه طلا نیز هفت و نیم مثقال و برابر با ۷۵/۲۹ گرم است. ر.ک.: معجم لغه الفقهاء، ص ۹۷. - م.

۲- وَلاء در لغت به معنای نزدیک بودن و نزدیک شدن و در اصطلاح به معنای رابطه ای میان دو شخص همانند رابطه نسبی است. این خود نوعی قرابت حکمی و دارای اسباب معینی است: الف: ید یا احسان در اصطلاح اهل سنت و عتق در اصطلاح رایج شیعه، بدین معنا که هر فرد آزاد کننده برده پس از مرگ او در صورت فقدان ورثه از سایر مراتب، وارث او می شود. ب : عقد در اصطلاح اهل سنت و ضمان جریره در اصطلاح شیعه و آن عبارت است از پیمانی میان دو شخص مبنی بر این که هر یک در صورت مرگ دیگری از او ارث ببرد و در صورت بروز جنایت از سوی وی متقبل دیه شود. ج : امامت، در نزد شیعه، بدین معنا که امام در هنگام فقدان ورثه مراتب قرابت، وارث فرد می شود. د : ولاء اسلام، یعنی کسی که دیگری را به اسلام گرواند در صورت مرگ او می تواند وارثش شود. - م.

۳- چه می شود کسانی را که شرطهایی می گذارند که در کتاب خدا نیست. هر شرطی که در کتاب خدا نیست باطل است، هر چند صد شرط باشد. حکم خداوند سزامندتر است و شرط خداوند استوارتر، و ولاء تنها از آن کسی است که برده را آزاد کرده است. ر.ک. : صحیح بخاری، کتاب الشروط، باب ۱۷.

این حدیث مورد اتفاق است و عبارتی که آوردیم عبارت بخاری در کتاب «شروط» است. وی عنوان «باب الشروط فی الولاء» را بر این حدیث نهاده است.

این حدیث بر آن دلالت می کند که رسول خدا صلی الله علیه و آله عایشه را فرمان داد اکنون که کسان بریره از فروش او بدون شرط ولاء خودداری ورزیده اند، وی را از آنان با شرط ولاء برای آنها، بخرد. پیامبر صلی الله علیه و آله همچنین عایشه را آگاهانید که این شرط حکم خدا را تغییر نمی دهد و ولاء برای کسی است که برده را آزاد می کند.

این خود یک حیله است که ظاهرش پایبندی به شرط ولاء و باطنش پشت پا زدن به این شرط است. و البته این هیچ حقی از حقوق خداوند یا حقوق آن برده را از میان نمی برد. بدین سان، حدیث بر جایز بودن حیله هایی که چنین وضعیتی دارند دلالت می کند. براین اساس، هرگاه یکی از طرفهای عقد تنها در صورتی حاضر به پذیرش عقد شود که طرف دیگر برای او به شرطی پایبند شود که شرع آن را نپذیرفته است، طرف دیگر می تواند در ظاهر با این شرط موافقت کند و قرارداد خود با وی را منعقد سازد. در چنین فرضی عقد صحیح و شرط لغو است.

بر این حدیث چنین اشکال شده که پیامبر صلی الله علیه و آله عایشه را فرمود برای آنان شرط ولاء کند، و آنان هم بر این اساس [بریره را به او] فروختند. اما اگر این شرط نبود - خدای خود بهتر می داند که - او را به عایشه نمی فروختند، چونان که پیشتر نیز او را نفروختند تا هنگامی که ولاء برای خود را بر عایشه شرط کردند. سپس پیامبر این شرط را باطل کرده و این درحالی است که وی

خود غش و نیرنگ ورزیدن را حرام دانسته است.

ابن حجر در فتح الباری به این اشکال چنین پاسخ داده است:

اولاً: پیامبر خود مردم را از این آگاهانده بود که شرط ولاء برای فروشنده باطل است، و این بدان پایه از شهرت رسیده بود که بر کسان بریره پنهان نماند. بنابر این، هنگامی که خواستند

شرطی را بر او بگذارند که خود پیشتر از بطلانش آگاهی یافته بودند، پیامبر کار را به آنان واگذاشت تا از این رهگذر آنان را تهدید کند و به فرجام کار توجه دهد، همانند آن که موسی

[به ساحران] گفت: «اَلْقُوا ما اَنْتُمْ مُلْقُونَ» آنچه را می توانید بیفکنید (یونس/۸۰)، یعنی این کار سودی به شما نرساند. پس گویا پیامبر صلی الله علیه و آلهبه عایشه می فرماید: این شرط را با آنان بگذار، اما بزودی خواهند دانست که سودی برایشان ندارد. گواه این وجه آن است که پیامبر صلی الله علیه و آله چون

در پی این قرارداد آنان را مخاطب سخن خود کرد فرمود: «ما بال رجال یشترطون شروطا...» وی بدین سخن آنان را نکوهید و هم اشاره کرد که پیش از این حکم الهی را مبنی بر بطلان این شرط بیان داشته است؛ چه، اگر این حکم را پیشتر بیان نکرده بود سخن خود را با بیان حکم

آغاز می کرد نه با نکوهش کسانی که چنین کاری کرده اند؛ زیرا که در غیر این صورت [یعنی در صورتی که پیامبر پیشتر حکم الهی مبنی بر بطلان شرط را اعلام نفرموده بود]این کار بر همان حکم برائت اصلی باقی بود. شافعی در کتاب الام می گوید:

از آنجا که هر کس بر خلاف آنچه خدا و رسول بدان حکم کرده اند شرط کند گناهکار است و از آنجا که در معاصی نیز حدود و آدابی است، این از شیوه های ادب کردن گناهکاران است که آنچه شرط کرده اند بی اثر شود تا بدین ترتیب هم آنان و هم دیگران از چنین چیزی بازداشته

شوند، و این یکی از در دسترس ترین شیوه های ادب کردن است.

ثانیاً: معنای «ولاء را برای آنان شرط کن» آن است که مخالفت با آنان را در شرطی که می گذارند واگذار و در آنچه بدان می خوانند اظهار مخالفت و نزاع با ایشان مکن. [چنین تعبیری از آن روی صحیح و رواست که] گاه از ترک کاری، به وسیله فعل تعبیر می شود.

ابن دقیق می گوید: چنین وجهی گرچه محتمل است، اما از دلالت حقیقی بیرون است و دلالتی بر مجاز هم ندارد.

به این اشکال وی چنین پاسخ داده می شود که [این حدیث دلالت مجازی دارد و] دلیل آن مجاز هم که ذکر شد در روایت اَیمن از عایشه - به روایت بخاری در آخر ابواب مکاتَب - بدان تصریح شده است، آنجا که آمده: «پس رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: او را بخر و آزاد کن و آنان را هم بگذار که هر چه می خواهند شرط کنند. پس عایشه او را خرید و آزاد کرد و کسانش [صاحبان قبلی اش] ولاء را برای خود شرط کردند. پیامبر در پی آن فرمود: ولاء از آن کسی است که برده را آزاد کند، هر چند صدبار [چنین چیزی را برای دیگران] شرط کرده باشند».

البته در این حدیث بریره مباحث دیگری هم وجود دارد که در اینجا مورد نظر ما نیست، و

خداوند خود به حقیقت امور آگاهتر است.

۱۰ : قصاص در مظالم به کمک حیله

۱ - از عایشه روایت شده است که: هند دختر عتبه - همسر ابوسفیان - به حضور رسول خدا صلی الله علیه و آلهرسید و گفت: ای رسول خدا صلی الله علیه و آله، همسرم مردی خسیس است و به اندازه ای که من

و فرزنـدانم را بسـنده کنـد خرجی نمی دهد، مگر آن که خود بی آن که وی آگاه شود از مالش بردارم. آیا در این کار بر من گناهی هست؟ فرمود: «خذی من ماله بالمعروف مایکفیك و ما

یکفی بنیک».(۱)

این حـدیث مورد اتفـاق است و گروههـایی از عالمـان اهـل سـنت به آن بر جواز حکم کردن و قضـاوت کردن دربـاره غـایب اسـتدلال کرده اند. اما [به اعتقاد نگارنده] استدلال به حدیث برای اثبات چنین مدعایی درست نیست؛ زیرا حدیثی که از پیامبر صلی الله علیه و آله صادر شده از باب فتواست، هم به دلیل اسـتفهام و پرسش هند که می گوید: «آیا در این کار بر من گناهی هست»، هم به دلیل آن که پیامبر اندازه نفقه ای را که زن اسـتحقاق آن را دارد به خود وی واگذاشت، در حالی که اگر سخن آن حضـرت از باب حکم و قضاوت بود تعیین این اندازه را به مدعی وانمی گذاشت، هم به دلیل آن که پیامبر صلی الله علیه و آله نه آن زن را بر ادعـایی که دارد سوگنـد داد و نه از او خواست بیّنه ای برای مـدعایش اقامه کنـد، و هم به آن دلیل که این فتوا و اسـتفتاء در مکه به وقوع پیوست و ابوسـفیان در این شهر حضور داشت، در حالی که از دیدگاه معتقدان به جواز حکم و قضاوت درباره غایب، شـرط صـحت چنین قضاوتی آن است که فرد غایب در آن شـهر نباشـد یا به گونه ای پنهان باشـد که یا اصـلًا نتوان به او دست یـافت و یـا دست یـافتن به او با دشواری امکان پـذیر گردد، اما در مورد ابوسـفیان چنین شـرطی وجود نداشت و از همین روی آنچه پیامبر فرموده نه یک داوری درباره فرد غایب، بلکه صدور یک فتواست.

این سـخن رسول خـدا صـلی الله علیه و آله که فرمود: «خذی» (از مال او بردار) گرچه بظاهر و در لفظ مطلق می نماید ولی در معنـا مقیـد است،گویـا که فرموده : اگر آنچه می گویی درست است از مـال او بردار. «من مـاله مایکفیـک و ما یکفی بنیك»؛ یعنی آن اندازه از مالش بردار که به حکم عادت تو را بسنده می کند. این احتمال هم وجود دارد که پیامبر صلی الله علیه و آله سخن آن زن را باور داشته و از همین روی نیازی به آوردن قید نمی دیده است.

چگونگی دلالت حدیث

پیامبر صـلی الله علیه و آله به هند اجازه داد از مال همسـرش، به کمک حیله، به اندازه ای که او و فرزندانش را بسـنده می کند بردارد. این یک حیله است و ظاهرش از دیدگاه همسر آن است که چیزی از

۱- از مال او به نکویی آن اندازه بردار که تو و فرزندانت را بسنده کند. ر.ک. : صحیح بخاری، کتاب النفقات، باب ۹ و ۱۴.

مالش برداشته نشده و آنچه به زن و فرزندانش می دهد آنان را بسنده است، اما باطن این حیله

بر خلاف این ظاهر است و هدف از آن هم دفع ستم و ستاندن حقی است که دادنش بر مرد واجب بوده و این هدفی است که خداوند آن را تشریع کرده است.

هرگونه حیله دیگری هم که در معنای این حیله و همگون با آن باشد بر آن قیاس می شود، و از همین روی ابن بطال می گوید: «حدیث هند دلیلی است بر این که صاحب حق می تواند حقی را که بر کس دیگر دارد و او آن را نداده یا انکار کرده است، به اندازه حق خود از مال او بردارد». خطابی نیز می گوید:

از حدیث هند چنین استفاده می شود که هم می توان حق را از جنسی که همانند است برداشت و هم از غیر آن؛ چه [به حکم عادت] در خانه فرد خسیس همه خوراک و پوشاک ودیگر لوازم مورد نیاز وجود ندارد، و از آن سوی پیامبر صلی الله علیه و آله به آن زن برای برداشتن مقدار بسنده کننده از مال شوهر اذن مطلق داده است.

این مسأله (نزد اهل سنت) «الظفر بالحق» نامیده می شود و عالمان درباره اش دیدگاههایی متفاوت دارند: شافعی آن را به طور مطلق جایز می داند، با این تفاوت که از دیدگاه وی تنها در صورتی برداشتن چیزی غیر از جنس جایز است که عین آن جنس متعذر باشد؛ احمد آن را به طور مطلق منع می کند، ابوحنیفه تنها در جنس آن را جایز می داند؛ و از مالک هر سه این نظرها روایت شده است.(۱)

ص:۵۱۶

۱- ر.ک.: فتح الباری، ج ۹، ص ۴۰۹. گفتنی است شیخ نیز متن این حدیث را در مبسوط آورده و در ذیل آن چنین گفته است: «در این خبر فوائدی چند است: - این که زن می تواند به هنگام نیاز برای بیان خواسته های خود در مجامع حاضر شود و در آنچه برایش رخ می دهد از عالمان فتوا بپرسد. - این که صدای زن مصداقی از «عورت» نیست؛ چرا که رسول خدا صلی الله علیه و آله صدای آن زن را شنید و با این کار مخالفت نکرد. - این که انسان حق دارد به گاه نیاز از صفتی که دیگران دارند سخن به میان آورد، هر چند نکوهش او باشد. همچنین انسان حق دارد هنگامی که دیگری حق او را نمی دهد از او شکایت کند. - این که حاکم حق دارد به استناد علم خود و همچنین بر غایب حکم کند؛ چه، پیامبر صلی الله علیه و آله از آن زن بینه نخواست و از همین جا دانسته می شود که او به استناد علمی که خود داشته و بر فردی که غایب بوده قضاوت کرده است. - زن می تواند عهده دار ولایت بر نفقه فرزند خود شود، خود او حق نفقه دارد، فرزندش هم حق نفقه دارد، نفقه به اندازه کفایت است، و کفایت به مقدار متعارف است. - اگر حق انسان را از او باز دارد او می تواند حق خود را پنهانی از کسی که آن را نمی دهد بستاند. - این که انسان هم می تواند حق خود را از غیر جنس بردارد و هم از جنس خود آن؛ چرا که پیامبر صلی الله علیه و آله به آن زن اذن مطلق داد. - این که شخص صاحب حق می تواند آنچه را گرفته بفروشد و به جنسی که حق او از آن است تبدیل کند. ر.ک.: المبسوط، ج ۶، ص ۳. - م.

البته همه براین اتفاق دارند که چنین چیزی تنها در اموال جایز است نه در عقوبتهای بدنی؛ چه در صورت جواز تقاص در کیفرهای بدنی فتنه های بسیاری پدید می آید.

نکته دیگر آن که همین جواز در اموال هم تنها در صورتی است که بیم فتنه و آشوب، همانند نسبت سرقت به فرد دادن، در میان نباشد.(۱)

۲ – از عُقْبه بن عامر روایت شده است که: به پیامبر صلی الله علیه و آله گفتیم: تو ما را [به جایی] روانه می کنی و مابر کسانی فرود می آییم که میهمانمان نمی کنند. نظر چیست؟ ما را فرمود: «ان نزلتم بقوم فامروالکم بما ینبغی للضیف فاقبلوا، و ان لم یفعلوا فخذوا منهم حق الضیف الذی ینبغی

لهم».(۲)

این حدیث نیز مورد اتفاق [منابع حدیث اهل سنت] است.

۳ – از ابوهریره روایت شده است که: رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: «ایّما ضیف نزل بقوم فاصبح الضیف محروماً فله ان یأخذ بقدر قراه ولا حرج علیه»(۳)

این حدیث را احمد نقل کرده است.

۴ – از مقدام بن معدی کرب به طریق مرفوع روایت شده است: «ایّما رجل ضاف قوماً فاصبح الضیف محروماً فانّ نصره حق علی کل مسلم حتی یأخذ بقری لیلته من زرعه و ماله»(۴)

این حدیث را داوود روایت کرده است.

۱- ر.ک.: فتح الباری، ج ۵، ص ۶۷.

۲- اگر بر مردمی فرود آمدید و به آنچه شایسته میهمان است برایتان فرمان دادند بپذیرید و اگر چنین نکردند حق بایسته میهمان را از آنان بگیرید. ر.ک. : صحیح بخاری، کتاب المظالم، باب ۱۸.

۳- هر میهمانی که بر مردمی فرود آید و بی بهره بماند حق دارد به اندازه پذیرایی خود بر دارد و بر او گناهی هم نیست. ر.ک. : مسند احمد، ج ۲، ص ۳۸۰.

۴- هر کس مردمی را میهمان کند و میهمان بی بهره بماند یاری دادن آن میهمان بر هر مسلمانی لازم است، تا به اندازه پذیرایی شب او از کشت و زرع و دارایی او بر دارد. ر.ک. : سنن ابوداوود، کتاب الاطعمه، باب ۳۲.

واژه «ضیف» که در این چند حدیث آمده است هم بر فرد اطلاق می شود و هم بر جمع. البته گاه برای جمع این واژه «اضیاف»، «ضیوف» و «ضیفان» نیز گفته می شود.

«لایَقْروننا»؛ یعنی به ما نیکی نمی کنند. در مختار آمده است:

«قری الضیف، یقریه، قِری و قراء»: به او نیکی کرد.«قری» نیز چیزی است که به وسیله آن

از میهمان پذیرایی می شود.

«ایما رجل ضاف قوماً»؛ یعنی هر که به عنوان میهمان بر مردمی وارد می شود. در مختار آمده است:

«اضافَ الرجل» و «ضیّفه تضییفاً»: به عنوان میهمان بر او وارد شد.«ضافه ضیافه»: هنگامی که به عنوان میهمان بر شخص وارد شود. «تَضَیَّفَهُ» نیز به همین معناست.

چگونگی دلالت این چند حدیث

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در این احادیث برای میهمان که بر کسی وارد شده و از او پذیرایی نکرده اند مباح دانسته که به اندازه پذیرایی از مال او بردارد. این «اخذ» (برداشتن) هم برداشتن آشکار را در بر می گیرد و هم برداشتن پنهان، و از همین جا نیز حدیث دلیل است بر این که کسی که نزد دیگری حقی دارد جایز است بدون اجازه آن کس به اندازه حق خود از مال او بردارد. این دیدگاه شافعی و گروهی دیگر است و چونان که آوردیم این مسأله [در فقه اهل سنت] به نام «الظفر بالحق» خوانده می شود. حافظ ابن حجر عسقلانی در هنگام شرح حدیث عقبه می گوید:

به این حدیث برجواز «ظفر بالحق» [یا همان تقاص] استدلال شده است. شافعی این را پذیرفته و با اطمینان چنین فتوا داده که چنانچه ستاندن حق از طریق رجوع به قاضی امکان

نداشته باشد - همانند آن که بدهکار منکر باشد و شخص هم بینه ای بر ادعای خود در اختیار

نداشته باشد - ستاندن حق از این طریق جایز است. پس در صورتی که جنس حق موجود باشد برداشتن آن جایز است و اگر [عین حق یا] جنس آن موجود نباشد برداشتن از غیر آن به اندازه حق جایز است. البته شخص باید در ارزیابی درست آنچه وجود دارد بکوشد و ستم نورزد. گفتنی است چنانچه ستاندن حق از طریق رجوع به قاضی نیز ممکن باشد باز هم از دیدگاه اکثر شافعیه، حکم به جواز [تقاص] صحیحتر است.(۱)

۱- ر.ک.: فتح الباری، ج ۵، ص ۶۷.

ظاهر این احادیث آن است که پذیرایی از میهمان واجب است ، واگر شخص از پذیرایی میهمانی که بر او وارد شده است خودداری ورزد میهمان می تواند به همان اندازه که پذیرایی

او را بسنده می کند از مالش بردارد ، خواه وی راضی باشد وخواه نه ، لیث چنین حکمی را به طور مطلق پذیرفته ، ولی احمد آن را تنها در مورد بادیه نشینان – ونه ساکنان آبادیها – جاری دانسته است. جمهور [فقهای اهل سنت] گفته اند: ضیافت میهمان سنت موکّد است. آنان در برابر این احادیث پاسخهای گوناگون آورده اند و مناسبترینش آن است که این احادیث بر باب

اضطرار حمل می شود و تنها برای کسانی که اضطرار دارند چنین حقی هست. جمهور پس از اتفاق بر این نکته در این باره اختلاف کرده اند که آیا مضطر عوض هم می دهد یا نه. خطابی در تفسیر این دسته از احادیث نقل کرده که اینها تنها به گردآورندگان زکات اختصاص دارد که از سوی امام برای این کار فرستاده می شدند و بر کسانی که این فرستاده به میانشان می رفت

واجب بود از فرستاده پذیرایی کنند. خطابی می گوید: این حکم تنها در آن زمان [زمانهای گذشته] جاری بود؛ چرا که در آن زمان مسلمانان دارای بیت المال نبودند. اما امروزه رزق این کارگزاران از بیت المال تأمین می شود.

پوشیده نیست که گرچه ظاهر حدیث عقبه این تفسیر خطابی را تأیید و همراهی کند، اما دیگر روایات با آن همراهی ندارد.

اشکال و پاسخ آن

شاید گفته شود. آیا این احادیث که بر جواز ستاندن پنهانی حق آن جا که ستاندن آشکارش دشوار یا نا ممکن می شود دلالت دارند مخالف حدیثی نیستند که به روایت ترمذی و ابوداوود از ابوهریره رسیده – و ترمذی آن را حسن خوانده و گروهی دیگر نیز آن را در کتب حدیث خود آورده اند – که رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: «ادّالامانه الی من ائتمنک ولا تخن من خانک»؟(۱)

عالمان به این اشکال پاسخهایی داده اند که بهترین آنها دو پاسخ زیر است:

الف: این که کسی حق خود را بر دارد خیانت نیست. خیانت آن است که شخص بیش از

حق خود بر دارد. از همین روی شافعی پس از آوردن حدیث هند می گوید: از آن جا که سنت

۱- امانت را به هر کس که تو را امین گرفته است بازده و به هر کس که با تو خیانت کرده است خیانت مکن. ر.ک. : سنن ابوداوود، کتاب البیوع، باب ۷۹، سنن ترمذی، کتاب البیوع، باب ۳۸.

و اجماع بسیاری از عالمان بر این دلالت کرده که شخص حق خود را به صورت پنهانی برای خویش بر می دارد، این خود دلیلی است بر آن که چنین کاری خیانت نیست؛ چه، خیانت، گرفتن و ستاندن چیزی است که ستاندنش برای شخص حلال و روا نیست. بخاری در صحیح خود همین نظر را برگزیده و بر این پایه در «کتاب المظالم» صحیح خود عنوان «باب قصاص المظلوم اذاوجد مال ظالمه» را برای حدیث هند و حدیث عقبه برگزیده است. ابن سیرین نیز با خواندن آیه «وَ اِنْ عاقَبْتُمْ فَعاقِبُوا بِمِثْلِ ما عُوقِبْتُمْ بِهِ(۱)» گفته است: شخص از دیگری قصاص می گیرد.

ب: اگر حق سببی ظاهر همانند نکاح و قرابت و یا ضیافت داشته باشد برای صاحب حق جایز است به اندازه حق خود [از مال کسی که بر او حق دارد] بردارد، چونان که پیامبر صلی الله علیه و آله به هند اجازه داد آن اندازه که او و فرزندانش را بسنده کند از مال ابوسفیان بردارد، و آن سان که اجازه فرمود چنانچه کسی بر گروهی وارد شود و آنان از او پذیرایی نکنند وی به اندازه

مناسب پذیرایی اش در اموال آنان حق داشته باشد. اما اگر سبب حق پنهان باشد به گونه ای که شخص به واسطه برداشتن حق خود متهم شود و بظاهر به وی نسبت خیانت دهند برداشتن آن و در معرض تهمت خیانت قراردادن خود جایز نیست، هر چند که در واقع شخص حق خود را برداشته است. این چیزی است که حدیث ابوهریره «ادّالامانه الی من ائتمنک و لا تخن من خانک» بر آن حمل و تفسیر می شود. ابن قیم در اغاثه اللهفان می گوید: همین درست ترین، استوارترین و سازگارترین دیدگاه با اصول و مبانی فقه است.(۲)

ابن قیم در اعلام الموقعین نیز چنین می گوید:

حیله هایی که در این باب هست بر سه گونه اند: حیله بر دفع مکر و ستم تا واقع نشود، حیله بر رفع مکر و ستم پس از واقع شدن آن، و حیله بر مقابله به مثل با آن، جایی که رفعش امکانپذیر

نباشد. دو نوع نخست جایزند و درباره نوع سوم تفصیل جاری است و نه می توان آن را به طور مطلق جایز دانست و نه به طور مطلق ممنوع؛ بلکه اگر آنچه انجام پذیرفته و شخص می خواهد در برابر آن حیله ای کند که بواسطه حق الهی [یا حکم الهی] حرام باشد مقابله به

مثل با آن جایز نیست. همانند آن که کسی بزور به انسان شراب خورانده یا با ناموس انسان

زنا کرده باشد، ولی اگر آنچه انجام پذیرفته بدان واسطه که ستم مالی بر شخص است حرام

۱- نحل/ ۱۲۶: اگر کیفر می دهید چنان کیفر دهید که شما را عقوبت کرده اند.

۲- ر.ک.: اغاثه اللهفان، ج ۲، ص ۷۷.

بوده و اکنون شخصی که بر او ستم شده می تواند مقابله به مثل کند، این همان مسأله «ظفر» [یا تقاص] است که برخی آن را آن اندازه جایز دانسته اند که کار را به افراط کشانده و کندن در، خراب کردن دیوار، شکافتن سقف و همانند آن را برای مقابله با مثل و در برابر این که کسی

مقداری از مال انسان را گرفته است جایز دانسته اند، و البته برخی دیگر هم آن را بکلّی منع کرده و گفته اند: اگر ودیعه ای [از آن کسی که ستم روا داشته] نزد شخص باشد یا شخص به آن که به او ستمی مالی رواداشته است بدهکار باشد تقاص یا برداشتن به اندازه حق خود از این

مال جایز نیست، مگر در صورتی که شخص به صاحب ودیعه یا طلبکار اطلاع دهد. سرانجام، برخی دیگر در این مسأله موضعی میانه اختیار کرده و گفته اند: اگر سبب حق آشکار، یعنی همانند زوجیّت ابوّت، بنوّت، و ملك يمين که نفقه را ایجاب می کند باشد صاحب حق می تواند به اندازه حق خود از مال طرف دیگر بردارد، بی آن که به وی خبر دهد.

اما اگر سبب حق آشکار نیست و از قبیل قرض یا ثمن بیع و همانند آن است صاحب حق نمی تواند آن را از مال طرف دیگر بردارد مگر با خبر دادن به او. این درست ترین و بجای ترین دیدگاه در این مسأله است و هم سنت دلالتی صریح بر آن دارد و هم کسانی که آن

را پذیرفته اند خرسندترند - و البته توفیق از خداوند است.

اما اگر آن ستمی که بر شخص روا داشته شده و وی می خواهد در برابر آن حیله ای کند از آن روی حرام باشد که تهمتی بر او، یا دروغی نسبت به او بوده یا نسبت ناروایی را به او داده و یا گواهی دروغی بر ضد او بوده است، مقابله به مثل با آن جایز نیست. ولی اگر آنچه انجام

پذیرفته نفرین، لعن و یا سب بوده - بنابر درست ترین دو قول - مقابله به مثل با آن جایز است، هر چند بسیاری از عالمان آن را منع کرده اند.اگر ستمی که انجام پذیرفته اتلاف مال شخص

بوده، چنانچه این مال همانند عبد و حیوان مال محترم بوده مقابله به مثل با آن جایز نیست، و چنانچه غیر محترم بوده در صورتی که شخص بیم تعدی و تجاوز در هنگام مقابله به مثل دارد این مقابله جایز نیست - همانند آن که اگر کسی خانه انسان را آتش بزند انسان حق ندارد در برابر خانه او آتش بزند - و در صورتی که شخص بیم تعدی و تجاوز در هنگام مقابله ندارد و مقابله به مثل درست به اندازه برابر امکان پذیر است - همانند آن که کسی درختی از دیگری قطع کند، ظرف او را بشکند، قفس پرنده او را بگشاید و پرنده بگریزد، سر مشك او

را باز کند و آنچه در آن است بریزد، آب بر پشت بام وی جاری کند و پوشش بام از میان برود

- این خود مسأله ای است که محل اجتهاد و اختلاف نظر است و البته [از دیدگاه نگارنده] دلیلی بر منع از کتاب، سنت، اجماع یا قیاس صحیح بر آن دلالت نکرده، بلکه ادله، جواز آن

را اقتضا کرده است. استاد ما این نظر را بر می گزید و می گفت: این کار به جواز سزاوارتر است تا تلف کردن اسب در برابر اسب [که ادله از جواز آن حکایت کرده است].(۱)

۱۱ : جذب مردم به اسلام به کمک مال

۱ - از سعد روایت شده است که گفت: رسول خدا صلی الله علیه و آله در حالی که نزد او نشسته بودم به گروهی (میان سه تا ده نفر) عطا داد، و در این میان کسی دیگر را که خوشایندترین آنان نزد من بود وانهاد. من گفتم: «یا رسول الله، ما لک عن فلان؟ فو الله انی لأراه مؤناً» (چرا فلان را فرو گذار کرده ای؟ من او را مؤن می دانم). فرمود: «أو مسلماً» (یا مسلمان). پس اندکی سکوت

گزیدم اما پس از چندی همان چه درباره آن شخص می دانستم در برابرم رخ نمود و بر من غلبه کرد و از این روی سخن خود را تکرار کردم و گفتم: «ما لک عن فلان؟ فوالله انی لاراه

مؤناً» یا فرمود: «أو مسلماً». پس اندکی دیگر سکوت کردم و دیگر بار آنچه در باره او

می دانستم بر من چیره شد و از این روی سخن خود را تکرار کردم و رسول خدا صلی الله علیه و آله نیز سخن خود را باز گفت. سپس فرمود: «یا سعد انی لأُعطی الرجلَ و غیرُهُ احبّ الیَّ منه خشیه ان یکبّه اللهُ فی النار».(۲)

این حدیث مورد اتفاق است و آنچه در این جا آورده ایم متن روایت بخاری در «کتاب الأیمان» است.

«ما لک عن فلان»؛ یعنی علت روی گرداندنت از فلانی چیست؟ گفتنی است مردی که رسول خدا صلی الله علیه و آله او را واگذاشت و چون به دینداری اش اطمینان داشت به او عطایی نداد جعیل بن سراقه ضمری است که واقدی در المغازی از او نام برده است.

«لأَراه» به فتحه همزه به معنای آن است که او را چنین و چنان می دانم. و به ضم همزه به معنای آن که گمان می برم چنین و چنان است. نووی تفسیر نخست و قرطبی دوم را برگزیده است. می توان هم گفت: این هر دو به معنای علم است؛ چرا که علم گاهی بر مطلق ظن نیز اطلاق می شود، همانند کاربرد این واژه در آیه «فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤمِناتٍ فَلا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَی

۱- ر.ک.: اعلام الموقعین، ج ۴، ص ۲۲ و ۲۳.

۲- ای سعد، من گاه کسی را از بیم آن که مبادا خداوند او را به آتش در افکند عطا می دهم، در حالی که غیر او نزد من دوست داشتنی تر است. ر.ک. : صحیح بخاری، کتاب الایمان، باب ۱۹.

الْكَفَّارِ».(۱)

«أو مسلماً»؛ أو «در این جا به معنای «بل» و برای اضراب به کار رفته است، چنان که روایت

ابن اعرابی در معجم خود بر این گواهی می دهد؛ چه وی عبارت «پس گفت: مؤن نگو، بلکه مسلمان بگو» را آورده است. به هر روی معنای این جمله از حدیث آن است که ستودن کسی که بدرستی آزموده نشده و حقیقتش روشن نیست، به واژه اسلام داشتن و مسلمان بودن سزاوارتر است تا به واژه ایمان؛ چه، مسلمان بودن به افعال آشکار انسان که مردمان نیز از آن آگاهی دارند بر می گردد، در حالی که ایمان به افعال باطنیی بر می گردد که مردم از آن ناآگاهند.

معنای کلی حدیث چنین است: پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله برای رام کردن دلهای کسانی که در اسلامشان سستی بود و نیز برای علاقه مند کردن آنان به دین و از میان بردن آثار جاهلیت که ممکن بود در دلهایشان بر جای مانده باشد به آنان عطای فراوان می بخشید. از همین روی نیز به گروهی از اینان عطایی بسیار بخشید و یکی از مهاجران را که روح ایمان به جانش در آمیخته بود واگذاشت. سعد که چنین دید چند بار درباره این مرد با پیامبر صلی الله علیه و آله سخن گفت؛ چه، وی از استوار دینی و خوی خوش این مرد خبر داشت و از همین روی وی را سزامندتر به عطا می دانست، و البته از انگیزه ای که پیامبر صلی الله علیه و آلهبرای عطا دادن به آن گروه داشت بی خبر بود. اما پیامبر صلی الله علیه و آله او را به دو نکته رهنمون فرمود:

یکی آن که انگیزه عطا بخشیدن به این گروه سستی ایمان و دیانت آنان بوده است، نه قوّت

دینداریشان، و به همین سبب نیز به این گروه عطا داده است، مباد که از دین برگردند و بر کفر بمیرند و خداوند آنان را بدان سبب به دوزخ در افکند. اما در باره این مرد چنان دلیلی در کار نبود و پیامبر صلی الله علیه و آلهوی را به خوی خوش و دیانتش واگذاشت.

دیگر آن که ستودن مردمان به وصفی باطنی چون ایمان که تنها خدا از آن خبر دارد سزاوار

نیست و بلکه می بایست آنان را به اوصافی همانند افعال بدنی چون نماز، زکات، حج و از این قبیل ستود که آشکار و شناخت آن برای مردمان امکان پذیر است.

نووی خوب گفته، آنجا که در شرح خود بر صحیح مسلم آورده است:

معنای این حدیث آن است که سعد چون دیده که رسول خدا صلی الله علیه و آله به کسانی عطا می دهد و کسانی دیگر را که از آنان دیندارترند وامی گذارد، و چون گمان برده که عطا دادن به مردمان

بسته به مرتبه دینی آنان است و نیز گمان برده که پیامبر صلی الله علیه و آله از حقیقت دینداری کسی که او را

۱- ممتحنه/ ۱۰: اگر آنان را مؤمن یافتید، به نزد کافرانشان باز مگردانید.

واگذاشته خبر نداشته است او را از این مسأله آگاهانیده و بر این سوگند هم یاد کرده است که آن شخص را مؤمن می داند. اما پیامبر صلی الله علیه و آله به او فرموده: «بگو مسلمان» و او از این سخن نهی از وساطت درباره آن شخص را نفهمیده است. به همین سبب تنها اندکی سکوت گزیده و سپس چون دیده است پیامبر به کسانی عطا می دهد که در دینداری از آن شخص بسیار کمترند، آگاهی او از حقیقت دینداری آن مرد بر وی غلبه کرده و از همین روی برای یاد آوری به پیامبر صلی الله علیه و آله گفته است: «ای رسول خدا، چرا فلانی را واگذاشته ای؟». وی این احتمال را می داده که رسول خدا صلی الله علیه و آله از همان آغاز قصد داشته به آن مرد عطا دهد، اما او را از یاد برده است. سعد با چنین برداشتی در سومین بار نیز به پیامبر صلی الله علیه و آله تذکر می دهد، تا هنگامی که پیامبر صلی الله علیه و آله او را از این که عطا دادن به مردمان بسته به مرتبه دینی آنان نیست آگاه می سازد و می فرماید: «لانی لأعطی الرجل و غیره احب الیّ منه مخافه ان یکبه الله فی النار»؛ یعنی به کسانی عطای «تألیف قلوب» می دهم که در دینداری آنان ضعف و سستی است و اگر به آنان عطا ندهم کافر می شوند و خداوند آنان را به دوزخ در می افکند، اما کسانی را وامی گذارم که نزد من دوست داشتنی تر از کسانی اند که عطایشان داده ام. من این گروه را برای تحقیر کردن یا بی اعتنایی کردن و یا به سبب کاستی در دیانت وانمی نهم، بلکه آنان را به همان نور و ایمانی وامی گذارم که خداوند در دلهایشان به ودیعت نهاده است و به این نیز اطمینان دارم که

دیانتشان چون کامل است تزلزل نمی پذیرد.(۱)

۲ - در صحیح بخاری از عمرو بن تغلب روایت شده است که برای رسول خدا صلی الله علیه و آله مال یا اسیرانی جنگی آوردند و او آنها را قسمت کرده به گروهی داد و گروهی را وانهاد. پس به او خبر رسید کسانی که آنان را واگذاشته است از او گلایه دارند. از همین روی [به ادای خطبه

برخاسته]خداوند را حمد و ثنای گفت و سپس فرمود: «اما بعد فوالله انی لأُعطی الرجلَ و اَدَعُ الرجلَ و الذی اَدَعَ اَحَبُّ الیَّ من الـذی اُعطی و لکنی اُعطی اقواماً لِما اَری فی قلوبهم من الجزَع و الهلع و اَکِلُ اقواماً الی ما جعل الله فی قلوبهم من الغنی و الخیر».(۲)

۱- شرح النووی، ج ۵، ص ۵ و ۶.

۲- اما بعد، به خداوند سوگند، من به کسانی عطا می دهم و کسانی را وا می نهم، در حالی که آن که او را وا می گذارم برایم دوست داشتنی تر است تا کسی که او را عطا می دهم. اما من به کسانی عطا می دهم، از آن روی که می بینم چه بیقراری و تزلزلی در دلهای آنان است و کسانی را نیز وا می گذارم به همان غنا و خیری که خداوند در دلهایشان قرارداده است. ر.ك. : صحیح بخاری، کتاب الایمان، باب۱۹.

۳ - بخاری و مسلم آورده اند - و البته عبارتی که ما در این جا برگزیده ایم عبارت مسلم است - به نقل از ابن شهاب و او از انس بن مالک که در نبرد حنین هنگامی که خداوند آن غنایم را از اموال هوازن نصیب پیامبر کرد و وی به تقسیم آنها پرداخته به کسانی از قریش صد شتر می داد،گروهی از انصار گفتند: خداوند بر پیامبر صلی الله علیه و آله ببخشاید که به قریش می دهد و ما را وا می گذارد، در حالی که هنوز خون آنها بر شمشیرهای ماست. انس بن مالک می گوید: این سخن آنان را به رسول خدا صلی الله علیه و آلهرساندند. آن حضرت در پی انصار فرستاد و همه را در خیمه ای چرمی گرد آورد. چون گرد آمدند رسول خدا صلی الله علیه و آلهبه میانشان آمد و پرسید: این سخنی که از شما به من رسیده چیست؟ فقیهان انصار به او گفتند: ای رسول خدا صلی الله علیه و آله، صاحبنظران و خردمندان ما چیزی نگفته اند، اما کسانی از مردمان که نوباوگانند گفته اند:

خداوند بر پیامبر صلی الله علیه و آله ببخشاید که به قریش می دهد و ما را وامی نهد، در حالی که هنوز خون آنها بر شمشیرهای ماست. رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: «من به کسانی که تازه از کفر بریده اند می دهم تا دلهایشان را رام کنم. آیا خشنود نیستند که مردم مال و دارایی با خود ببرند و شما در حالی به خیمه گاه خود برگردید که رسول خدا را به همراه می برید؟ به خداوند آنچه شما بر می گردانید بهتر است از آنچه آنان بر می گردانند». گفتند: ای رسول خدا، آری. ما همین را پسندیده ایم. فرمود: شما در آینده خود خواهیهای بسیار خواهید دید. صبر کنید تا هنگامی که خدا و رسول را ملاقات کنید، که من بر حوض [در انتظار شما] هستم. گفتند: صبر خواهیم کرد.

۴ - مسلم به نقل از انس بن مالک آورده است که: هیچ بهایی برای مسلمان شدن از پیامبر صلی الله علیه و آلهنخواستند مگر این که آن را داد. یک بار مردی نزد آن حضرت آمد و او گله ای از گوسفندان به وی عطا داد که یک درّه را پر می کرد. وی به نزد قوم خود برگشت و گفت: ای

مردم، اسلام آورید که محمد چونان کسی عطا می دهد که هیچ بیمی از فقر ندارد. [انس می افزاید:] گرچه گاه کسی تنها برای رسیدن به دنیا اسلام می آورد، اما دیری نمی پاید که اسلام برای او دوست داشتنی تر از دنیا و همه آنچه در آن است می شود.

گواهی این احادیث بر جواز حیله

این احادیث حاکی از آن است که پیامبر با بخشیدن مال به کسانی از مردم آنان را بر محور اسلام و پایبندی به مبانی والا و تعالیم ارزشمند آن گرد می آورد، تا از این رهگذر همه کینه ها و دل آزردگیهای پیشین آنان از میان برود و سر عقل آیند و نه از زاویه آداب و عادات و اوهامی

که از پدران خود به ارث برده و با آنها زیسته بودند، بلکه از زاویه عدل و انصاف به اسلام

بنگرد. همین نگاه درست بود که آنان را وامی داشت با اطمینان و خرسندی به اسلام بگروند و هم خود را به ایمان و کردار درست بهره مند سازند و هم اسلام و سپاه اسلام به یاری آنان

قویتر شود. اینها شیوه های پسندیده و راههای پنهانی است که رسول خدا صلی الله علیه و آله برای رسیدن به آن اهداف بلند از آنها بهره می جست. خداوند او را از جانب ما و دین خود اسلام بهترین جزا دهد. این کار حکیمانه آن حضرت دلیلی است بر جواز این نوع از حیله که تقویت اسلام و استوارتر کردن پایه های آن را در پی می آورد، نه آن که چهره دین را زشت و نشانه های آن را کور کند، چونان که برخی از عالمان سوء انجام و به پیشوایان مذاهب نیز نسبت می دهند.

گفتنی است اهداف آن حضرت از عطا دادن به مؤلفه [کسانی که بدین سبب دلهایشان رام می شود] به تبع گوناگونی آنان تفاوت می یافته است؛ برخی از آنان ایمان آورده بودند، اما هنوز ایمان در دلهایشان جای نگرفته بود و از همین روی به آنان عطا می داد مباد که از دین برگردند و خداوند آنان را به دوزخ درافکند، برخی از آنان کافر بودند و پیامبر صلی الله علیه و آله آنان را عطا می داد بدان امید که ایمان آورند، برخی سران قبایل و عشایر بودند که قومشان به واسطه ایمان آوردن آنها ایمان می آوردند، و سرانجام برخی نیز کافر بودند و امیدی به ایمان آوردنشان نبود اما پیامبر صلی الله علیه و آله آنان را عطا می داد تا از این رهگذر از آزار رسانی آنان یا یاری دادنشان به دشمنان اسلام جلوگیری کند. چنین است که ابن کثیر در تفسیر خود می گوید:

«مؤلفه قلوبهم» گونه هایی متفاوت بودند: کسانی از آنان عطا داده می شدند بدان هدف که اسلام آورند، آن سان که پیامبر صلی الله علیه و آله مقداری از غنایم حنین را به صفوان بن امیه که در زمان حضور در آن جنگ مشرک بود بخشید. صفوان می گوید: او آن اندازه به من داد که دوست داشتنی ترین کس نزد من شد، پس از آن که زمانی ناخوشایندترین کس نزد من بود. امام احمد می گوید: زکریا بن عدی ما را خبر داد که ابن مبارک به نقل از یونس از زهری از سعید

بن مسیب از صفوان بن امیه بر ایمان خبر آورد که گفت: رسول خدا صلی الله علیه و آله در نبرد حنین در حالی که ناخوشایندترین کس نزد من بود مرا عطا داد. او آن اندازه عطایم داد که دوست داشتنی ترین کس نزد من شد. مسلم و ترمذی نیز همین سخن را به نقل از یونس از زهری آورده اند.

کسانی از آن عطا داده می شدند تا مسلمانیشان کامل گردد و دلهایشان استوار شود. چونان که پیامبر صلی الله علیه و آله در نبرد حنین به گروهی از سرداران و بزرگان طلقاء (آزاد شدگان فتح مکه) صد شتر عطا داد و فرمود: «انی لأعطی الرجل و غیره احب الی منه خشیه ان یکبه الله علی وجهه

فی نارجهنم». در صحیحین به نقل از ابوسعید آمده است که علی علیه السلام قطعه طلایی از یمن برای پیامبر صلی الله علیه و آله فرستاد و پیامبر صلی الله علیه و آله آن را میان چهار تن یعنی اقرع بن حابس، عیینه بن بدر، علقمه بن علاثه، و زید الخیر قسمت کرد و فرمود: آنان را رام می کنم.

کسانی از آنان به امید اسلام آوردن همتایانشان عطا داده می شدند.

سرانجام، کسانی از آنان هم بدان هدف عطا داده می شدند که زکات را از کسانی که به آنان

نزدیکند گرد آورند یا در سرزمینهای مرزی از مرزهای اسلام دفاع کنند.(۱)

ابن کثیر در ادامه می آورد:

آیا پس از دوران پیامبر صلی الله علیه و آله هم می توان برای تألیف قلوب آنان به اسلام چیزی داد؟ در این باره اختلاف است: از عمر، عامر شعبی و گروهی دیگر روایت شده که پس از دوران پیامبر به

این گروه چیزی داده نمی شود؛ زیرا خداوند در دوران آن حضرت اسلام را استوار کرد و مسلمانان را در سرزمینهایی که داشتند به قدرت و حکومت رساند و مردمان را فرمانبردارشان کرد. اما برخی دیگر گفته اند: همچنان این گروه عطا داده می شوند؛ زیرا

پیامبر صلی الله علیه و آله پس از فتح مکه و پس از درهم شکستن هوازن عطا داد و این چیزی است که در هر زمانی ممکن است به آن نیاز افتد و به همین سبب به این گروه عطا داده شود.(۲)

شوکانی نیز در نیل الاوطار می گوید:

ظاهراً تألیف قلوب، هنگامی که بدان نیاز افتد جایز است. بر این پایه اگر در دوران امام [= پس از پیامبر صلی الله علیه و آله] کسانی باشند که جز برای دنیا از او فرمانبری نکنند و او نتواند با قهر و غلبه آنان را به فرمان خود در آورد، وی می تواند با دادن عطا آنان را رام کند. البته این در گسترش اسلام اثری ندارد؛ زیرا اسلام از این رخداد به طور خاص بهره نبرده است.(۳)

این سیاست حکیمانه پیامبر صلی الله علیه و آله بر برخی از صحابه پنهان ماند و چونان که آوردیم پیامبر صلی الله علیه و آلهآنان را از حقیقت آگاهاند و دلهایشان آرام شد و سر تسلیم فرود آوردند.

* * *

آنچه گذشت اندکی از احادیثی بود که [از طریق اهل سنت] رسیده و بر جواز حیله هایی دلالت داشت که نه مبنایی از مبانی فقه و نه فرعی از فروع آن را نقض می کند، نه حق خدا یا حق بندگان را از میان می برد و نه حکمی از احکام و قوانین الهی را بر هم می زند.این احادیث

۱- ر.ك.: تفسير القرآن العظيم، ج ۲، ص ۳۶۵.

۲- تفسير القرآن العظيم، ج ۲، ص ۳۶۵.

۳- ر.ك.: نيل الاوطار، ج ۴، ص ۱۴۲.

نشان داد که حیله تنها هنگامی جایز است که شخص را بر انجام نیکی و تقوا کمک دهد نه بر گناه و ستم. این چیزی است که همه عالمان - آنان که به حقیقت عالمند - بر آن اتفاق دارند.

ص:۵۲۸

فصل چهارم: ایستار سلف در برابر حیله هایی که با اهداف شارع ناسازگاری ندارد

این نوع حیله مورد اختلاف عالمان نیست؛ چه، همه بر جواز آن اجماع دارند و دلیل چنین اجماعی نیز آن است که این نوع حیله از وسایلی است که می توان برای فراهم ساختن منافع و جلوگیری از مفاسد، خواه آنی و خواه آمدار، از آن بهره جست، بی آن که این کار به بازی

گرفتن فلسفه تشریع یا تباه کردن حقی از حقوق را در پی آورد. با این گونه حیله حق یاری

داده، باطل درهم کوبیده، شبهه از میان برده، گرفتاریها بر گشوده و حقوق مقرر در شریعت

احقاق شده و از جان و مال و آبرویی که شرع آن را محترم شمرده پاس داشته می شود؛ با این

گونه حیله دشمن سرکوب و راه بر سبک خردانی که دین را به بازی می گیرند بسته می شود، و از این رهگذر پیروزی آشکار و امنیت و آرامش برای همه مردم پدید می آید؛ با این نوع حیله

تبه کار از درستکار و ناتوان از توانا باز شناخته می شوند و در پی چنین شناختی هر کار به کسی که شایسته آن است سپرده می شود و هیچ کس به ظاهرِ کسی دیگر فریب نمی خورد، و سرانجام با این نوع حیله اصلاح میان مردمان صورت می پذیرد، پیوندهای آنان با همدیگر

استوار می گردد، همسران بریده از هم به کنار یکدیگر باز گردانده و دشمنانی که از هم دورند به دوست بدل می شوند و رشته های دوستی و مهربانی میان آنان استوارتر می گردد، و این

همه، وحدت و توانمندی و تعاون بر خیر و نکویی و تقوا را به همراه می آورد.

از این روی، حیله ای که سلف آن را نکوهیده و کار بهره جویندگان از آن را زشت

خوانده اند قطعاً این گونه از حیله را در بر نمی گیرد، بلکه ناتوان کسی است که از یافتن و انجام

این گونه از حیله ها ناتوان باشد، زیرک نیز کسی است که بتواند چنین حیله هایی را بیابد و انجام دهد، و مؤن هم کسی است که از ناتوانی و دل مردگی به خداوند پناه برد، چونان که

رسول خدا صلی الله علیه و آله از آن به خدا پناه می برد. ناتوانی آن است که ذهن کند باشد و راههای خیر و نکویی را کشف نکند، و دل مردگی و کسالت نیز فرو نشستن از انجام کار خیر با وجود توانایی

بر انجام آن است و بر این پایه، ناتوان کسی است که به حیله های سودمند راه نمی یابد و کسل نیز کسی که به رغم یافتن این راهها و به رغم داشتن توانایی از انجام آنها خودداری می ورزد.

این هر دو نکوهیده اند و آن که در برابرشان قرار می گیرد ستوده، و آن کسی است که راههای

خوبی و بدی را بدرستی می شناسد و البته تنها راهی را در پیش می گیرد که خیر دنیا و آخرت

در آن است و در پیش رفتن در این راه از آنچه در توان دارد فروگذار نمی کند. بزرگان صحابه

چنین بودند.آنان بیش از هر کس دیگر به راههای خیر و شر آگاهی داشتند، اما از آن سوی تقوا و پروایشان به آنان اجازه نمی داد شرّی را انجام دهند یا دیگران را به آن راهنمایی کنند، بلکه به سوی آنچه نیکی است بر هم پیشی می گرفتند و به آن می رسیدند. از همین جاست که عمر

می گوید: «نه فریبکارم و نه فریب کسی می خورم». هم از این روی، حذیفه که آگاهترین کسان

به شرور و فتنه هابود، زمانی که مردم درباره طرق خیر از رسول خدا صلی الله علیه و آله می پرسیدند، از شرّ می پرسید و این خود فلسفه ای روشن داشت، و آن این که می خواست راههای شرّ و بدی و خاستگاههای آن را بشناسد و از آن دوری گزیند و بگریزد. چه سخنی در تشویق مردم به هشیاری در رخدادها و دوری گزیدن از بدیها صریحتر و قویتر از این سخن رسول خدا صلی الله علیه و آله که - به روایت - مسلم فرمود: «احرص علی ماینفعک و استعن بالله و لاتعجز»(۱) یا از این سخن

که - به روایت مورد اتفاق منابع حدیث اهل سنت - فرمود: «لایلدغ المؤن من جحر واحد مرتین»؟(۲)

رسول خدا صلی الله علیه و آله و اصحاب او در سیاست و جنگ، حکومت و قضاوت، احقاق حقوق، بازشناخت راستگو از دروغگو و درهم کوبیدن باطل، از حیله های مشروع بهره فراوان

۱- بریافتن آنچه تو را سودمند می افتد چشم بدوز و از خداوند کمک بخواه و ناتوانی مکن. ر.ک. : صحیح مسلم، کتاب

القدر، باب ۳۴.

۲- هیچ مؤ□نی دوبار از یک سوراخ گزیده نمی شود. ر.ک. : صحیح بخاری، کتاب الادب، باب۸۳.

می جستند و تابعین و نیز دیگر پیشوایان فقه و حدیث و خلیفگان، والیان، قاضیان و پاسبانانی که پس از آنان آمدند همین راه را در پیش گرفتند.

البته چنین حیله هایی سودمند تنها برای کسانی امکان پذیر است که زیرکی و هشیاری بسیار و دیدی ریز بین و موشکاف داشته باشند. مردم را با همه اختلاف طبقه و خلق و خوی

و آداب و عادات و رسومی که دارند بشناسند و در کنار این از کسانی باشند که از خدا می ترسند، از خود حساب می خواهند و می دانند که در برابر آنچه می کنند مسؤلند و در برابر گناهی که از آنان سر زند به باز خواست گرفته می شوند.

در مطاوی این کتاب و در جاهایی که می طلبید برخی از این حیله های مشروع را آورده ایم،

و اینک مثالهایی چند به آنها می افزاییم:

۱ – عبدالله بن زبیر درباره بیع یا عطایی که عایشه به آن اقدام کرده بود گفت: «به خداوند

سوگند، یا عایشه از این کار خود دست می کشد یا بر او به حجر حکم می کنم». این سخن او به عایشه رسید و وی نیز سوگند یاد کرد و گفت: «با خداوند عهد می کنم که هرگز با پسر زبیر

سخن نگویم». پس از چندی که دوری عایشه از عبدالله به درازا کشید وی کسی را برای وساطت نزد عایشه فرستاد تا عایشه با او سخن گوید. اما وی گفت: به خداوند سوگند عهد خود را هرگز نمی شکنم. چون این قهر و دوری بر عبدالله بن زبیر سنگینی کرد، وی با مسور

بن مخرمه و عبدالرحمن بن اسود بن عبد یغوث به گفتگو پرداخت [تا در این باره وساطت کنند]. آن دو نزد عایشه رفتند و از او اجازه خواستند و گفتند: سلام و رحمت و برکات خداوند برتو باد، آیا در آییم؟ عایشه گفت: در آیید. گفتند: همه ما؟ عایشه که نمی دانست ابن زبیر نیز با آنان همراه است گفت: آری، همه شما وارد شوید. پس چون داخل شدند ابن زبیر نیز با آنان به درون خانه در آمد. عایشه روی گرداند، عبدالله گریست و به سوگند دادن او پرداخت و مسور

و عبدالرحمن هم او را سوگند می دادند که با ابن زبیر سخن گوید و سخن او را نیز بپذیرد، و به او می گفتند: تو خود می دانی که پیامبر صلی الله علیه و آله قهر و جدایی را نهی فرموده است و برای هیچ مسلمانی روانیست افزون بر سه شب از برادرش قهر باشد. چون به عایشه یادآوری و اصرار فراوان کردند وی نیز به یاد آوری آنان پرداخت و گریان می گفت: من عهد کرده ام و عهد

سخت است. به هر روی آن اندازه به عایشه اصرار کردند که سرانجام با ابن زبیر سخن گفت و برای شکستن عهد خود نیز چهل برده آزاد کرد.(۱)

۱- این حدیث را بخاری به سند خود از عوف بن مالک بن طفیل نقل کرده است.

۲ - از عکرمه، وابسته ابن عباس، نقل شده است که عبدالله بن رواحه در بر همسرش خوابیده بود. پس برخاست و بیرون رفت و با کنیز خود همبستری کرد. زن بیدار شد و شوهر

را نیافت. پس بیرون آمد و بناگاه شوهر را بر روی شکم کنیز دید. برگشت و خنجری برداشت

و به دیدن شوهر باز آمد. مرد که او را دید گفت: چه خبر است؟ زن گفت: تو را چه خبر است؟

اگر تو را آنجا که بودی می یافتم با این خنجر شکمت را می دریدم. مرد گفت: کجا بودم؟ گفت: روی شکم آن کنیز. مرد گفت: نبودم. زن [به ریشخند] گفت: آری، نبوده ای! اگر راست می گویی قرآن بخوان. مرد گفت: رسول خدا صلی الله علیه و آله ما را از این نهی کرده است که در حال جنابت قرآن بخوانیم. زن گفت: بخوان. مرد [به جای خواندن قرآن] این چند بیت را خواند:

اتانا رسول الله یتلو کتابه

کما لاح منشور من الصبح ساطع

ارانا الهدی بعد العمی فقلوبنا

به موقنات ان ما قال واقع

یبیت یجافی جنبه عن فراشه

اذا استثقلت بالکافرین المضاجع(۱)

زن گفت: به خداوند ایمان آوردم و دیده ام را تکذیب کردم. مرد می گوید: پس نزد رسول خدا صلی الله علیه و آله رفتم و او را از این ماجرا آگاهاندم. او نیز خندید تا آنجا که دندانهایش آشکار شد.

۳- زید بن اسلم از پدر خود روایت می کند که گفت: برای عمر بن خطاب حُلّه هایی یمنی

آوردند و وی به قسمت کردن آنها میان مردم پرداخت. در این میان حلّه ای پست دید و گفت: با این چه کنم که اگر آن را به کسی دهم چون عیب را ببیند آن را نپذیرد! راوی می گوید: پس

۱- رسول خدا در حالی که کتاب خویش را تلاوت می کرد نزد ما آمد، چونان که سپیده روشن صبح پدیدار شود و بگسترد. او راه را پس از دوران گمراهی نشانمان داد و اینک دلهایمان بر این یقین است که آنچه او گفته رخ می دهد. او شب را، آن هنگام که کافران بر بستر سنگین شده اند، در حالی می گذراند که پشتش به بستر نمی رسد.این داستان را ابن جوزی در باب

هشـتم کتاب الاذکیاء آورده و ابن قیم و دیگران نیز آن را روایت کرده اند، با این تفاوت که در روایت گروه اخیر هنگامی که زن از مرد خواست بخوانـد وی این چنـد بیت را خواند: شـهدت بان وعد الله حق و ان النار مثوی الکافریناوان العرش فوق الماء طاف و فوق العرش رب العالمیناو تحمله ملائکه کرام ملائکه الاله مسوّمینا یعنی: گواهی می دهم که وعـده خداوند حق اسـت و آتش دوزخ جایگـاه کـافران و عرش خداونــد بر روی آب در گردش اسـت و پروردگـار جهانیـان بر بالای عرش و آن را فرشتگانی گرامی بر دوش می کشند. و فرشتگان خداوند که هر یک نشان خود را دارند.

آن را گرفته، تـا زد و زیر خود نهاد و تنها لبه ای از آن را بیرون گـذاشت و سـپس حلّه ها را پیش روی نهاده به قسـمت کردن آنها میان مردم پرداخت. راوی می گوید: عمر در همین حال بود که

زبیر بن عـوام وارد شـد و به آن حلّه نگریسـته پرسـید: این حلّه چیست؟ عمر پاسـخ داد: تـو را بـا این چه کـار! گفت: چیست؟ چیست؟ چگـونه است؟ عمر گفت: تـو را بـا این چه کـار! زبیر گفت: این را به من ده. عمر گفت: تو این نمی پسـندی. گفت: پسندیدم. عمر پس از آن که از زبیر

اطمینان گرفت و بر او شـرط کرد که حتماً آن را خواهـد پذیرفت و بر نخواهد گرداند آن حلّه را پیش او افکند. زبیر چون آن را برداشت و در آن نگریست آن را پست و نامرغوب یافت. گفت: این را نمی خواهم. عمر پاسخ داد: گذشت؛ من خود را از این آسوده کردم! پس آن را به عنوان سهم زبیر به شمار داشت و از باز پس گرفتنش خودداری ورزید.(۱)

۴ - زیـد بن اسـلم از پـدرش نقـل می کنـد که عمر بن خطـاب، مغیره بن شـعبه را بر بحرین گمـاشت. امـا مردمان او را خوش نداشـتند و نپسـندیدند. عمر نیز او را بر کنـار کرد. مردم بیم آن داشـتند که عمر دیگر بـار وی را به آن سامـان بـاز گردانـد. از همین روی دهقان آن سرزمین

مردمان را گفت: اگر آنچه می گویم انجام دهیـد او را به سوی ما باز نمی گرداند. گفتند: هر چه می خواهی فرمان ده. گفت: برای من صد هزار درهم گرد آورید تا نزد عمر ببرم و بگویم مغیره

در این مال خیانت کرده و آن را به من داده است.

راوی می گوید: برای او صد هزار درهم فراهم آوردند و وی نزد عمر آمد و گفت: مغیره در

این مال خیانت کرده و آن را به من داده است.

عمر مغیره را خواست و به او گفت: در این مسأله چه می گویی؟ گفت: خداوند تو را پایدار

بـدارد، او دروغ می گویـد: [آنچـه به او داده بـودم] دویست هزار درهـم بـود. عمر پرسـید: چه چیز تـو را به این کـار واداشت؟ گفت: عائله و نیازمندی.

راوی می گویـد: پس عمر به آن دهقان گفت: تو چه می گویی؟ او گفت: نه، چنین نیست به خداوند سوگند راسـتش را با تو می گویم. به خداونـد سوگنـد، او هیـچ به من نـداد، نه کم و نه زیاد. لکن ما او را خوش نداشتیم و ترسـیدیم دیگر بار او را به سوی ما برگردانی.

راوی می گویـد: پس عمر به مغیره گفت: چه چیز تو را به گفتن این سـخن که اکنون گفتی واداشت؟ او گفت: آن ناپـاک بر من دروغ بست و خواستم او را خوار و رسواکنم.(۲)

۱- ر.ک.: ابن قیم، السیاسه الشرعیه، ص ۳۵.

۲- ر.ک.: ابن قیم، السیاسه الشرعیه، ص ۳۷.

۵ – ابی کلبی می گوید: زمانی که عمرو بن عاص قیساریه را گشود پیش رفت تا به غزه رسید و در آنجا فرود آمد. مهتر آن سامان برای عمرو پیغام فرستاد که یکی از اصحاب خود را نزد من فرست تا با او گفتگو کنم. عمرو اندیشید و گفت: برای رویارویی با این مهتر کسی جز من نیست. پس برخاست، روانه شد و بر آن مهتر در آمد و با او به گفتگو نشست. بزرگ آن سامان سخنانی از عمرو شنید که تا آن زمان همانندش نشنیده بود. از همین روی از او پرسید:

برایم بگو آیا در میان اصحابت کسی همانند تو هست؟ او گفت: از بی مقداری من نزد آنان

مپرس؛ چه، مرا نزد تو فرستاده و در معرض خطری قرارداده اند که معلوم نبوده است؛ زیرا

آنان نمی دانسته اند تو با من چه خواهی کرد.

راوی می گوید: پس آن مرد فرمود او را جایزه و خلعت دهند. از آن سوی نزد دربان پیغام

فرستاد که چون از پیش تو گذشت او را گردن بزن و هر چه دارد بگیر. عمرو [در میانه راه و پیش از بیرون رفتن] به مردی از مسیحیان غسان برخورد و او را شناخت. وی گفت: ای عمرو، خوب آمدی، خوب هم بیرون برو. عمرو [که این شنید و خطر را فهمید] بر گشت. پادشاه آن قوم از او پرسید: چه چیز تو را نزد ما باز گردانده است؟ گفت: در آنچه به من عطا دادی

نگریستم و دیدم مرا به همراه عموزادگانم بسنده نمی کند. پس خواستم ده تن از آنان را نزد تو آورم تا به هر کدام همانند این عطا بدهی؛ چه، خیر و نکویی نزد ده تن باشد بهتر است از آن که نزد یک تن. پادشاه گفت: راست می گویی، آنان را بشتاب بیاور. پس نزد دربان پیغام فرستاد که راه او را باز بگذار. عمرو با مراقبت بیرون رفت و چون به نقطه امنی رسید با خود گفت: دیگر به چنین کاری باز نمی گردم.

بعدها پس از آن که عمرو عاص با آن پادشاه مصالحه کرد، وی بر او وارد شد و گفت: تو همانی؟ گفت: آری. این در برابر آن نیرنگ تواست.

۶ – محمد بن عبیدالله بن ابی رافع از پدرش روایت می کند که: مردی از انصار همراه مادرش نزاعی نزد عمر بن خطاب آورد. مادر فرزندی او را انکار کرد و عمر از مرد بیّنه

خواست. وی بیّنه نداشت و از آن سوی، زن تنی چند آورد و آنان گواهی دادند که زن همسر

نگرفته و این مرد هم دروغ می گوید و بر او تهمت می بندد. پس عمر فرمان داد مرد را تازیانه

زنند.

در این میان، علی علیه السلام عمر را دید و از ماجرای آنان پرسید. سپس در مسجد پیامبر صلی الله علیه و آله

[برای داوری دوباره] نشست. از زن پرسید و زن انکار کرد. پس به آن جوان فرمود: تو نیز او را انکار کن، چنان که او تو را

انکار کرده است. وی گفت: ای پسر عم رسول خدا صلی الله علیه و آله این مادر

من است. فرمود: او را انکار کن که من پدر توام و حسن و حسین علیهماالسلام برادران تواند. وی گفت: او را انکار کردم.

پس علی علیه السلام از اولیای زن پرسید: هر چه درباره این زن بگویم و فرمان دهم رواست؟ گفتند: آری، و نیز درباره ما. پس فرمود: همه حاضران را گواه می گیرم که این زن بیگانه را به همسری این جوان در آوردم. [سپس رو به قنبر فرمود:] ای قنبر، ظرفی را که درهمها در آن است بیاور. وی آن ظرف را آورد و علی علیه السلام چهارصد و هشتاد درهم شمرد و به عنوان مهر نزد زن افکند و آنگاه به آن جوان فرمود: دست زنت را بگیر و تنها زمانی برگرد که آثار

عروسی با او بر تو باشد. چون پشت کرد زن به علی علیه السلام گفت: ای ابوالحسن، خدا را، خدا را، این آتش است! به خداوند سوگند او فرزند من است. پرسید: ماجرا چگونه بوده است؟ گفت: پدرش مردی زنگی بود که برادرانم مرا به همسری او در آورده بودند و پس از آن به این پسر

آبستن شدم. اما آن مرد به جنگ رفت و کشته شد و من نیز این پسر را به میان فلان طایفه

فرستادم. وی در میان آنان بزرگ شد و من عار داشتم از این که او پسرم باشد. علی علیه السلام فرمود: من که ابوالحسن هستم به الحاق این مرد به آن زن [به عنوان فرزند] حکم می کنم. بدین سان نسبت آن مرد ثابت شد.(۱)

۷ - زفر بن هذیل می گوید: در نیمه شبی مردی گریان نزد ابوحنیفه آمد و گفت: من سوگند خورده ام که همسرم اگر تا صبح با من سخن نگوید طلاق یافته است. اینک از سوگند خود پشیمان شده ام و بیم آن دارم که زن از دستم برود. ابوحنیفه گفت: نزد او برو و بگو: بنابر آنچه شنیده ام پدرت بافنده بوده است. زن در پاسخ با تو سخن خواهد گفت.

راوی می گوید: مرد نزد زن رفت و همین سخن را به او گفت و وی نیز در پاسخ گفت: بلکه تو و پدرت چنین پیشه ای دارید! خداوند تو را خوار کند.(۲)

مانند این ماجرا رخدادی دیگر در مناقب ابوحنیفه ذکر شده و آن این که مردی شبانگاه نزد وی آمد و گفت: مرا دریاب پیش از آن که سپیده بدمد، وگرنه همسرم را طلاق می دهم. ابوحنیفه پرسید: مسأله چیست؟ گفت: امشب همسرم سخن گفتن با مرا وانهاد و من به او گفتم: اگر سپیده بدمد و با من سخن نگویی از من سه طلاقه ای. پس از آن به هر وسیله ای

متوسل شدم تا او را به سخن گفتن با خود وادارم. اما او نپذیرفت. ابوحنیفه به او گفت: برو و به

۱- ابن قیم، السیاسه الشرعیه، ص ۴۶.

۲- ر.ک.: ابن عبدالبر، الانتقاء، ج ۳، ص ۱۵۹.

مؤن مسجد بگو پیش از طلوع فجر اذان گوید. شاید چون آن زن اذان را بشنود با تو سخن گوید. از آن سوی نزد زن برو و او را سوگند بده که پیش از اذان گفتن موذن با تو سخن گوید.

آن مرد این کار را کرد و آنگاه نزد زن نشسته او را سوگند می داد که با وی سخن گوید. در این هنگام مؤن اذان گفت. پس زن به مرد گفت: فجر دمید و از تو رها شدم. مرد گفت: تو پیش از طلوع فجر با من سخن گفتی و من از سوگندم رها شدم.

چونان که ابن قیم(۱) می گوید، این از بهترین حیله هاست.(۲)

۸ - از محمد بن حسن [شیبانی] روایت شده است که گفت: دزدان بر مردی وارد شدند و همه کالای او را گرفتند و او را سوگند دادند که کسی را از این ماجرا خبر ندهد وگرنه زنش سه طلاقه است.

شیبانی می گوید: صبح که شد وی دزدان را می دید که کالای او را می فروشند اما وی به سبب سوگندی که خورده است نمی تواند سخنی بگوید. مرد که چنین دید به رایزنی با ابوحنیفه آمد و ابوحنیفه به او گفت: مرا نزد عشیره خود و مؤن و دزدانی که ناشناخته اند

حاضر کن. وی ابوحنیفه را نزد آنان برد و او به آنان گفت: آیا دوست دارید که خداوند کالای

این مرد را به او برگرداند؟ گفتند: آری. گفت هر چه شرور و متهم هست گرد آورید و همه را

در خانه یا مسجدی جای دهید و سپس یک یک بیرون آورید و از این مرد بپرسید: آیا آن که از تو دزدی کرد همین است؟ اگر دزد همان نباشد که آورده اند بگوید نه، و اگر دزد همان باشد

سکوت کند و چون سکوت کند آن فرد را دستگیر کنید.

آنچه را ابوحنیفه فرموده بود انجام دادند و بدین سان، خداوند همه آنچه را دزدیده بودند

باز گرداند.

۹ - از ابویوسف نقل شده است که گفت: منصور ابوحنیفه را فرا خواند. پس ربیع حاجب که دشمن ابوحنیفه بود به منصور گفت: ای امیر مؤنان، این مرد با نیای تو مخالفت دارد.

عبدالله بن عباس می گفت: اگر مرد بر عهدی یا نذری سوگند خورد و سپس یک یا دو روز را

استثنا کند این استثنا جایز است، اما ابوحنیفه می گوید: استثنا تنها اگر متصل به آن نذر و عهد باشد جایز است. در این هنگام ابوحنیفه گفت: ای امیر مؤنان، ربیع مدعی است تو هیچ بیعتی

بر گردن سپاهیانت نداری. پرسید: چگونه؟ گفت: برای و فاداری با تو در حضورت سوگند

۱- ر.ك. : اعلام الموقعین، ج ۴، ص ۱۳.

۲- این داستان را خطیب در کتاب الفقه و المتفقه آورده است.

می خورنـد و سـپس به خانه های خود می روند و اسـتثنا می کنند و بدین سان سوگندی که خورده اند باطل می شود. منصور که چنین شـنید خندیـد و به ربیـع گفت: ای ربیـع، متعرض ابوحنیفه مشو. چون ابوحنیفه بیرون رفت ربیع به او گفت: خواسـتی خـون مرا بریزی؟ ابـوحنیفه به او پاسـخ داد: نه، این تـو بـودی که خواسـتی خون مرا بریزی. امـا من هم تو را نجـات دادم و هم خودم را رهانیدم.

۱۰ – عبدالواحد بن غیاث روایت کرده، می گوید: ابوالعباس طوسی درباره ابوحنیفه نظر بد

داشت و ابوحنیفه هم این می دانست. روزی ابوحنیفه بر منصور وارد شـد و مردمـان بسـیاری هم آنجـا گرد آمدنـد. ابوالعبـاس گفت: امروز خون ابوحنیفه را می ریزم. پس به او رو کرد و گفت: ای ابوحنیفه، گـاه امیرمؤنـان کسـی از ما را می خوانـد و به گردن زدن فردی فرمان می دهد. آن که خوانده شده است نمی داند حکم چیست آیا حق دارد گردن آن فرد را بزند؟

ابوحنیفه گفت: ای ابوالعباس، آیا امیرمؤنان به حق فرمان می دهد یا به باطل؟ گفت: به

حق، ابوحنیفه گفت: حق را هر جا که باشد اجرا کن و در این باره مپرس. سپس ابوحنیفه به

یکی از کسانی که نزدیکش بود گفت: این خواست مرا دربند کند، ولی من او را به بند کشیدم.

۱۱ – از یحیی بن عبدالصـمد روایت شده است که گفت: کسی بر سرباغی که در اختیار موسی بود نزد ابویوسف نزاع آورد و مدعی مالکیت آن شد. حکم در ظاهر به سود موسی و واقع امر خلاف آن بود. موسی به ابویوسف گفت: درباره مسأله ای که نزاع بر سر آن را نزد تو به داوری آورده اند چه کرده ای؟ گفت: طرف نزاع امیر مؤنان [اشاره به موسی] از من می خواهد امیر مؤنان را سوگند دهم که گواهان او گواهی بر حق داده اند. موسی در پاسخ به او گفت: این را صلاح می دانی و می پسندی؟ گفت: ابن ابی لیلی نیز همین نظر را داشت. موسی

گفت: باغ را به او برگردان.

این حیله ای بود که ابویوسف در برابر موسی پرداخت [و از این رهگذر حق مدعی را احقاق کرد].(۱)

۱۲ – آورده انـد که مسلمانی را به این اتهـام نزد ابویوسف آوردنـد که کافری را کشـته است ابویوسف نیز به قصاص آن مرد مسلمان حکم کرد. پس مردی نزد او آمد و نامه ای پیش وی افکند در این نامه شعری به این مضمون نوشته بود:

ای کسی که مسلمان را به قصاص قتل کافر می کشی، ستم کرده ای و عادل همانند ستمکار

۱- ر.ک.: خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ج ۱۴، ص ۱۹.

نیست.

ای عالمان وای شاعرانی که در بغداد و در پیرامون آن هستید. استرجاع بگویید و بر دین

خود بگریید و هم شکیبایی پیشه کنید که پاداش از آن شکیبایان است.

ابویوسف با کشتن مسلمانی به قصاص قتل کافری بر دین ستم رانده است.

پس ابویوسف به حضور هارون رسید و او را از این ماجرا خبر داد و نامه را بر او نیز خواند

هارون به وی گفت: با حیله ای این کار را چاره و جبران کن تا فتنه ای در نگیرد. ابویوسف

بیرون آمد و از اولیای دم بر صحت و ثبوت ذمّه بیّنه خواست. اما آنان بیّنه نیاوردند و قصاص ساقط شد.

ماوردی در الاحکام السلطانیه می گوید: بهره جستن از چنین حیله هایی در هنگامی که مصلحت آشکار باشد جایز است.(۱)

یاد آوری می شویم این در حالی است که از دیدگاه اکثریت علما وقتی مسلمانی کافری ذمی را بکشد به جرم قتل او کشته نمی شود؛ زیرا دو خون با یکدیگر برابری و همتایی ندارد.

در برابر، ابوحنیفه و دو شاگرد او [محمد بن حسن شیبانی و ابویوسف] گفته اند: مسلمان به قصاص کافر ذمّی کشته می شود. این را نیز یادآور می شویم که هم معتقدان به این نظر و هم مخالفانشان - هر دو گروه - برای خود دلایلی دارند که در کتب حدیث و فقه آمده است. بنابر

این، حکم ابویوسف مبنی بر قصاص کردن یک مسلمان به اتهام قتل یک کافر بنابر ادله ای بود،

که در این باره به نظر وی گزیده تر آمده است، اما پس از آن که دیده است حکم کردن براساس

فتوایی که خود دارد می تواند فتنه ای را بر ضد مسلمانان به پا کند از این بحران به کمک

حیله ای که از او روایت شده رهایی جسته است.

۱۳ - عبدالله بن جعفر زمین شوره زاری به شصت هزار درهم خرید. این خبر به علی علیه السلام رسید و بر آن شد که از عثمان بخواهد حکم حجر درباره عبدالله صادر کند. عبدالله بن جعفر

نزد زبیر آمد و این خبر را با او در میان نهاد. زبیر گفت: من شریک تو می شوم. پس از آن، هنگامی که علی علیه السلام از عثمان خواست حکم حجر بر عبدالله صادر کند وی گفت: چگونه بر کسی حکم کنم که به حجر که شریک او زبیر است؟(۲)

۱۴- از قیس بن سعد بن عباده روایت شده است که: رسول خدا صلی الله علیه و آله ما را در خانه مان

۱- ر.ک.: ماوردی، ابوالحسن علی بن محمد، الاحکام السلطانیه،ص ۲۷۲ و ۲۷۳.

۲- ر.ک.: نیل الاوطار، ج ۵، ص ۲۰۸.

دیدار کرد و گفت: سلام و رحمت خداوند بر شما. سعد پاسخی آهسته داد. قیس گفت: آیا به رسول خدا صلی الله علیه و آلهاجازه در آمدن نمی دهی؟ سعد گفت: بگذار زیاد به ما سلام کند. پس رسول خدا صلی الله علیه و آله [که پاسخ سعد به سلام خویش را نشنیده بود] دیگر بار گفت: سلام و رحمت خداوند بر شما. اما باز هم سعد آهسته پاسخ داد. رسول خدا صلی الله علیه و آله دیگر بار سلام را تکرار فرمود و این بار نیز سعد آهسته پاسخ داد. پس رسول خدا صلی الله علیه و آله برگشت و سعد نیز در پی آن حضرت روان شده، گفت: ای رسول خدا من سلام تو را می شنیدم ولی آهسته پاسخ می دادم تا

[نشنوی] و بسیار بر ما سلام کنی.

راوی می گوید: پس رسول خدا صلی الله علیه و آله به همراه سعد برگشت.(۱)

۱۵ - از انس بن مالک روایت شده است: با رسول خد صلی الله علیه و آله نشسته بودیم که فرمود: الان یکی از مردان بهشتی بر شما وارد می شود. از پی این سخن مردی از انصار بر ما وارد شد که قطرات آب وضو از ریشش فرو می ریخت و کفشهای خود را به دست چپ گرفته بود. فردای آن روز نیز پیامبر صلی الله علیه و آله همانند آن سخن را گفت و در پی سخن او همان مرد در حالتی همانند بار نخست بر ما وارد شد. سومین روز هم که فرا رسید پیامبر صلی الله علیه و آله همان سخن را تکرار کرد و این بار نیز همان مرد در حالتی بمانند روز نخست وارد شد. چون پیامبر صلی الله علیه و آله برخاست [که برود] عبدالله بن عمر در پی آن مرد رفت و گفت: مرا با پدر بحث و جدایی افتاده است و سوگند خورده ام که تا سه روز به خانه او نروم. اینک اگر می شود مرا در بر خود پناه ده تا این سه روز بگذرد. او گفت: باشد.

انس می گوید: عبدالله می گفت: من آن سه شب را همراه آن مرد ماندم. ندیدم که او شب زنده داری کند. تنها هنگامی که بیدار می گشت و پهلو به پهلو می شد ذکر خداوند می گفت و تکبیر تا آن که هنگام نماز صبح فرا می رسید.

عبدالله می گوید: تنها این بود که از او جز نیکی نشنیدم. پس از آن که سه روز گذشت و نزدیک بود کردار آن مرد را خوار و بی مقدار بدانم به او گفتم: ای بنده خدا، میان من و پدرم ناخشنودی و جدایی نبوده است، اما از رسول خدا صلی الله علیه و آله سه بار شنیدم که درباره تو گفت: هم اکنون مردی از بهشتیان بر شما وارد می شود، و هر سه بار نیز در پی این سخن تو بر ما وارد شدی. من خواستم در بر تو باشم و ببینم تو چه می کنی تا به تو اقتدا کنم. اما ندیدم که کار بزرگی انجام دهی. پس بگو چه چیز تو را به این مرتبه رسانده است؟ گفت: چیزی جز همین

۱- این مطلب در روایتی که احمد و ابوداوود نقل کرده اند آمده است.

که دیدی نبوده است.

[عبـدالله می گویـد:] چون پشت کردم مرا خوانـد و گفت: چیزی جز آنچه دیده ای در کار نیست، جز این که من در دلم هیچ غش و ناخالصی نسبت به هیچ مسلمانی نمی یابم و بر هیچ

کس نیز در خیری که خداوند به او داده است حسد نمی برم.

عبدالله در پی این سخن آن مرد به او گفت: همین است که تو را به این مرتبه رسانده است.(۱)

۱- این روایت را احمد بن حنبل در مسند خویش آورده است.

فصل پنجم: راه شناخت اهداف شارع

گفتیم: حیله جایز آن است که با اهداف شارع ناسازگاری نداشته باشد و در برابر، حیله ممنوع آن است که با اهداف شارع در تناقض و ناسازگاری باشد. اینک باید دید از چه راههایی می توان اهداف و مقاصد شارع را دریافت، تا پس از آن درباره هر حیله ای بتوان

داوری کرد و حکم حرمت یا حلیت را به آن داد.

پس باید پرسید: به چه وسیله ای می توان آنچه را هدف و مقصود شارع است از آنچه هدف و مقصود او نیست باز شناخت؟

برای یافتن پاسخ، چکیده ای از آنچه را امام شاطبی در کتاب الموافقات در این زمینه آورده است فرا روی می نهیم:

دانشی مردان استوارگام بر این نظرند که اهداف و مقاصد شارع از طریق الفاظ ادله و همچنین معانی و علل مذکور در آنها، در کنار هم، شناخته می شود. بر این پایه، باید به الفاظ به گونه ای نگریست که به معانی و علل خلل نرساند و در برابر، به معانی و علل نیز به گونه ای

نگریست که با الفاظ ناسازگاری نداشته باشد تا در نتیجه احکام فقهی بر نظامی واحد قرار

یابند که نه در آن اختلافی است و نه تناقضی.

کسانی هم که مدعی اند مقاصد شارع تنها از ظاهر عبارت ادله نقلی گرفته می شود - همانند ظاهریه - یا کسانی که مدعی اند این مقاصد تنها از معانی نظری و علل احکام برداشت می شود،

هر چند به الغاء یا تعطیل ظاهری نصوص و ادله بینجامد - همانند آنان که در قیاس و بهره جستن از آن فرو رفته و آن را بر ظاهر ادله مقدم داشته اند - این هر دو، به افراط و تفریط

ص:۵۴۱

گرویده و هر کدام تنها یک بعد از ابعاد فقه را دیده اند و این چیزی است که از راه راست دور

است.

بر این پایه، ایستار درستی که بیشتر عالمان نیز بر آننـد این است که این هر دو در کنار هم مورد عنایت و توجه قرار گیرند. به گونه ای که نه معنـا و تعلیـل نظری به ظـاهر دلیل نقلی خلل رسانـد و نه ظاهر به معنای نظری.تنها بر این پایه است که می توان ملاکهایی را که اهداف شرع به کمک آنها فهمیده می شود بیان داشت. ما نیز با مبنا قرار دادن این دیدگاه - از خداوند توفیق می خواهیم و - می گوییم: اهداف و مقاصد شارع از این چند ناحیه شناخته می شود:

الـف - امر و نهیی که از شـارع رسـیده است؛ امر حصـول «مـأمور به» از سـوی مکلف را اقتضـا می کنـد و از همین روی وقوع «مأمور به» درهنگامی که امری نسبت به آن وجود دارد مقصود

شارع و از دیگر سوی واقع نساختن آن خلاف مقصود شارع است. به همین نحو نهی از چیزی مقتضی خودداری مکلف از آن فعـل (منهی عنه) است و بر این پایه عـدم وقوع آن فعل، مقصود شارع و در برابر وقوع آن خلاف مقصود شارع است. این وجه وجهی عـام است و برای هر که صِرف امر و نهی را اعتبـار کنـد و در علت تـأملی نورزد و همچنین برای کسـانی که به علل و مصالح توجه و آنها را اعتبار می کنند - برای هر دو گروه - ظاهر است.

ب - اعتبار علل امر و نهی و توجه به این که چرا شارع به این فعل امر کرده و از آن دیگری

نهی کرده است.

علت امر یـا نهی شـارع یـا معلوم است و یا نه، اگر نامعلوم باشـد می بایست از هر گونه حکم قطعی مبنی بر این که شارع فلان چیز را خواسته و فلان چیز دیگر مقصود او نیست خودداری

ورزیـد تا آن که دلیلی حاکی از این امر برسد. اگر هم علت معلوم باشد باید در پی آن رفت؛(۱) هر جا این علت وجود داشته باشـد مقتضـی امر و نهی، یعنی همـان قصـد واقع ساختن فعل در امر و قصـد واقع نساختن فعل در نهی، نیز وجود دارد، همانند ازدواج که برای مصلحت تناسل

است، بیع که برای مصـلحت سود بردن از آن چیزی است که موضوع عقد قرار گرفته، و یا حدود که برای مصـلحت بازداشتن مردمـان وضع شـده است. گفتنی است در این نوع اخیر، شـناخت علت، راههـا و شـیوه های معینی دارد که در اصول فقه بـدان پرداخته شده است، و

ص:۵۴۲

۱- البته از دیـدگاه فقه شـیعه این علت یـا بایـد منصوص باشـد، یعنی در دلیـل رسـیده از سوی شارع از آن نامی به میان آمـده باشد، و یا به حدی از پشتوانه عقل بر خوردار باشد که یقینی عقلی را در پی آورد. - م.

وقتی بر پایه این شیوه ها، علت معیّن و شناخته شود دانسته می شود که مقصود شارع همان فعل یا عدم فعل است که علت آن را اقتضا کرده است.

در باب عبادات آنچه غلبه دارد جهت تعبد، و در باب عادات آنچه غلبه دارد توجه به معانی و علل است و عکس این قضیه در این دو باب کم است. از همین روی است که مالك در حکم ازاله نجاست و رفع حدث به مجرد نظافت و پاکیزگی توجه و بسنده نکرده و بر همین پایه در هر دوی اینها مطلق بودن آب و در رفع حدث نیت را نیز شرط دانسته است، هر

چند نظافت و پاکیزگی بدون این شرط هم تحقق یابد. وی همچنین جایگزینی تکبیر و سلام نماز را با چیز دیگر و نیز دادن قیمت به جای عین در ادای زکات را منع کرده و در باب

کفارات نیز صرفاً همان عددی را که شارع معین فرموده بسنده دانسته است. از این دست مسایل دیگری نیز وجود دارد که در آنها می بایست به عین یا مثل آنچه در متن دلیل شرعی

آمده است پایبند بود و تنها همین را مجزی دانست. بر پایه آنچه گفتیم مالك درباب عادات [بر خلاف عبادات] معنا و علت حکم را غلبه داده و در آن جا از قاعده مصالح مرسله و استحسان بهره جسته و در باره قاعده اخیر گفته است: این نه دهم علم [فقه] است.

ج – شارع در تشریع عبادات و عادات دارای مقاصدی اصلی و مقاصدی تبعی است. از دیگر سوی بررسی متون ادله و ظاهر و یا اشاره آنها و همچنین استقرای معانی و علل نظری

احکامی که در آنها آمده ما را به این حقیقت رهنمون ساخته است که شارع هیچ سبب عادی یا

عبادیی را برای رسیدن به مقاصد تبعی وضع نکرده است، مگر آن دسته از مقاصدی که مقصود اصلی شرع را تقویت می کند و استوارتر می سازد. این خود دلیلی است بر آن که هر جا سببی چنین وضعی داشته باشد موافق مقصود شارع است. گرچه در ظاهر ادله شرعی نیز از آن نشانی نباشد، و در برابر، آنچه به ابطال یا از میان بردن مقصود اصلی شارع بینجامد با مقاصد شرع ناسازگار است و از همین روی بهره جستن از سبب برای رسیدن به مقاصد تبعی در صورت نخست درست و مشروع و در صورت دوم نادرست و نامشروع است.

ازدواج نمونه ای برای این مسأله است؛ مقصود نخستین تشریع ازدواج تناسل است و البته ازدواج رهاوردهای دیگری چون آرامش یافتن در بر همدیگر، از تنهایی در آمدن، در راه رسیدن به منافع دنیوی و اخروی همدست شدن، از طریق حلال بهره جنسی جستن، به زیباییهایی که خداوند در زن آفریده است نگریستن، از پشتوانه ثروت زن برخوردار شدن، از

پرستاری زن و نیز مراقبت وی از فرزندان و برادران بهره مند گردیدن، دیده و دامن خود را از حرام نگه داشتن، و نعمت فراوان یافتن و شکر آن گزاردن را در پی می آورد. همه اینها نیز

مقصود شارع از تشریع نکاح هستند، اما مقصود ثانوی. برخی از اینها در متن ادله شرعی آمده اند، به برخی در متون شرعی اشاره شده است، برخی به دلیل دیگری دانسته شده اند و

برخی نیز از راه کشف مصلحت آنچه بدان تصریح شده معلوم گشته اند؛ چه، همه اینها هدف نخستین و اصلی ازدواج و فلسفه آن را تقویت می کنند، موجب ادامه و حفظ آن می شوند، و

انگیزه ای برای ادامه بخشیدن به مهربانی و مهرورزی متقابل می شوند و مقصود اصلی شارع

یعنی تناسل به آنها بر آورده می شود. این خود دلیلی است بر این که هر رفتاری هم که در شرع بر حکم آن تصریح نشده، اما چنین اثری را داشته باشد، مقصود شارع است، چونان که روایت

شده عمربن خطاب ام کلثوم دختر علی بن ابی طالب را به واسطه نسب والایی که داشت و به

هدف پیوند بر قرار کردن با خانواده ای که شایسته ترین است به همسری گرفت. تردیدی نیست که ازدواج با چنین اهدافی مشروع و جایز و سبب قراردادن آن برای چنین اهدافی نیز

پسندیده است.

از آنچه گفتیم روشن می شود هر چیزی که با این رهاوردهای ازدواج ناسازگاری داشته باشد، به طور مطلق، با اهداف شارع نیز در تناقض و ناسازگاری است؛ چرا که سرانجام آنها

چیزی ضد استمرار پیوند و آرامش و همدلی و همراهی میان زن و مرد است. نمونه آن که کسی زن را برای آن به همسری در آورد که برای شوهر پیشین که او را سه بار طلاق داده است

حلال کند. چنین قصدی ضد قصد ادامه زندگی است که شارع آن را بدون هیچ شرطی تا پایان زندگی بر قرار کرده است؛ چه، مقصود از این ازدواج طلاق و جدایی است.

نکاح متعه(۱) و هر ازدواج دیگری هم که به چنین هدفی انجام پذیرد از همین قبیل است.

۱- در اینجا دو نکته را سزامند یاد آوری می دانم: الف - ازدواج موقت یا متعه یکی از انواع ازدواج است که به ادله شرعی صحت آن ثابت شده است. اینجا جای پرداختن به مسأله حرمت یا حلیت متعه نیست و برای آشنایی بیشتر با این بحث می توانید به پاورقی مترجم بر کتاب خاتم پیامبران ج ۳، ص ۱۲۹ - ۱۵۳ رجوع کنید. ب - پس از پذیرش یا فرض صحت نکاح متعه آنچه باید در اینجا بدان پرداخت این است: آیا انجام نکاح متعه به چه هدفی مشروع است و به چه هدفی نامشروع؟ آیا نکاح متعه بدون قصد بهره بردن از زن جایز است؟ آیا آنچه به نام صیغه محرمیت میان مردم رایج است و در پوشش نکاح

موقت انجام می پذیرد صحیح و دارای اثر است؟ مترجم هیچ ابایی ندارد که در برابر نکاح متعه ای که به هدف محرم شدن با مادر زن انجام می گیرد علامت پرسش بگذارد، اما این چیزی جدای از سخن مؤلف است که در پی اشکال کردن در اصل فلسفه تشریع و یا صحت متعه است. – م.

آنچه گفتیم درباب عبادات نیز صدق می کند. در آنجا هدف اصلی و نخستین توجه به یگانه معبود و قصد کردن انحصاری او در هر حال است و تابع این قصد نیز قصد تعبد برای

رسیدن به مراتب والاتر در آخرت، یا درآمدن در شمار اولیای خدا و یا همانند آن. این اهداف

تبعی همه، آن هدف و مقصود نخستین را تقویت می کند، انسان را به سوی آن برمی انگیزاند و سبب ادامه بخشیدن به عبادت در آشکار و پنهان می شود. از همین روی عبادت کردن برای رسیدن به چنین اهدافی تبعی موافق قصد شارع است، بر خلاف آن که قصد تبعی شخص، دوام و تأکید و تقویت قصد اصلی را اقتضا نکند، همانند آن که عبادت به قصد حفظ مال یا

جان، یا برای بر خوردار شدن از کمک و صدقه مردم و یا بهره مند شدن از احترام و بزرگداشت آنها انجام پذیرد. عبادت کردن به چنین اهدافی مشروع نیست؛ چه، قصد چنین اهدافی نه تقویت کننده قصد اصلی عبادت است و نه انگیزه ای برای ادامه دادن به آن، بلکه

انسان را به ترک کردن عبادت نزدیکتر می سازد و نسبت به انجام آن بی رغبت و بی اعتنا

می کند و از همین روی نیز کسی که عبادت را به چنین هدفی انجام می دهد تنها زمانی به آن پایبند است که می تواند خواسته خود را به کمک آن بر آورد، اما اگر بنا باشد عبادت او را از خواسته اش دور کند آن را وامی نهد. چنین است که خداوند در قرآن کریم درباره این دسته از مردم می فرماید: «و مِنَ النّاسِ مَنْ یَعْبُدُ اللّهَ عَلی حَرْفٍ فَاِنْ اَصابَهُ خَیْرٌ اطْمَأَنَّ بِهِ وَاِنْ اَصابَتْهُ فِتْنَهٌ انْقَلَبَ عَلی وَجْهِهِ خَسِرَ الدُّنْیا وَ الْاخِرَه ذلِکَ هُوَ الْخُسْرانُ المُبینُ».(۱)

چنین مقاصدی وقتی عملی برای رسیدن به آنها انجام شود با قصد شارع در ضدیت است و از همین روی نیز عبادت برای رسیدن به آنها تشریع نشده است، هر چند گاه، ممکن است این مقاصد برای کسی هم که عبادت را به برای رسیدن به مقصد اصلی آن و یا مقاصد تبعی تقویت کننده آن انجام داده است حاصل شود، آن سان که درنکاح ممکن است برای کسی هم که به قصد زندگی همیشگی ازداوج کرده است طلاق پیش آید و در نتیجه با آن که برای تحلیل

یا به عنوان متعه ازدواج کرده برابر شود، یا در عبادت، برای کسی که به قصد خدا عبادت کرده

دستاوردهایی چون محفوظ ماندن مال و جان یا بر خورداری از جایگاه و احترام نزد مردمان

۱- از میان مردم کسانی هستند که خدای را به زبان پرستند: اگر آنان را خیری رسد بدان دل خوش کنند و اگر آنان را آزمایشی پیش آید روی برتابند. در دنیا و آخرت زیانکارند. این همان زیان آشکار است.

حاصل آیـد و وی از این جنبه با ریاکار همانند شود، اما تفاوت میان این دو دراین نکته روشن می شود که آن که هدف تبعی را به عنوان موکّد هـدف اصـلی قصـد کرده قاعـدتاً به کار خود اسـتمرار می بخشد ولی آن که هدف تبعی را نه به این عنوان قصد کرده به کار خود استمرار

نمی دهد.

شاید پرسـیده شود: در این ضدیت داشـتن با مقصود شارع آیا معیار آن است که مخالفت عینی را اقتضا کند یا صـرف اقتضای موافقت نداشتن کافی است؟ بیان مسأله: متعه، عیناً قطع

مواصـلت و پیونـد را اقتضا می کنـد و بنابر این صـحیح نیست: چه مخالفت آن با قصـد شارع مخالفتی عینی است. اما در برابر، نکاح کسی که قصد زیان رساندن به همسر یا ستاندن دارایی

او و یا قصدی همانند این را دارد و قصدش ادامه زندگی با زن نیست – ولی با این وجود قصد

او مخالفت عینی با قصد شارع را نیز اقتضا نمی کند – مخالف قصد شارع در تشریع نکاح است

ولی در عین حال مخالفت عین را اقتضا نمی کند؛ چه، نه از قصد زیان رساندن وقوع آن لازم

می آیـد و نه از وقـوع زیـان رسانـدن وقوع طلاـق، به گونه ای که هیـچ اجتنـاب پـذیر نباشـد؛ چرا که در این جـا اموری دیگر همانند صلح زن و شوهر، یا محکومیت مرد و یا از میان رفتن خاطره

بدی که از همدیگر دارند وجود دارد.

در پاسـخ چنین سؤالی می گویم: در ممنوع بودن و بطلان مقتضای مخالفت عینی، خواه در عبادات و خواه در عادات، تردیدی وجود نـدارد. آنچه هم مقتضـی مخـالفت عینی نیست، در بـاب عبـادات به همین نحو باطـل است و صـحیح نیست، و دلیـل هم احتیاطی است که مراعات آن در این باب لازم است. بنابر این در باب عبادات، عدم تناقض عینی با مقاصد شارع بسنده

نمی کنـد، بلکه نـاگزیر می بایست شـرط موافقت با مقاصـد شارع و دوری از شـبهه و گمان مخالفت نیز فراهم باشـد. روزه به هـدف از میـان بردن شـهوت، نمـاز برای تقویت عضـلات به سـبب تمرینی که در آن هست، و عبادت و ریاضت برای آگاهی یافتن از عوالم غیر حس همانند روح و فرشـته و انجام امور غیر عادی، همه نمونه هایی از آن دست عباداتی هسـتند که در آنها گونه ای از مخالفت، امانه از نوع مخالفت عینی، با مقاصد شارع وجود دارد.

در این میـان در باره اموری عادی که مقتضـی مخالفت عینی با مقاصـد شارع نیست، هماننـد نکاح به قصـد زیان رسانـدن، دو دیدگاه وجود دارد و هر دو از این سر چشمه می گیرد که قصد

شخص در این گونه موارد هر چند موافق قصد شارع نیست، اما مخالفت عینی نیز در آن ظهور

ندارد. از این روی هر کس که از دیدگاه وی صرف عدم موافقت با قصد شارع گزیده تر نموده

ص:۵۴۶

چنین قصـدی را منع کرده است و از آن سوی هر کس از دیـدگاه وی عـدم تعیین مخالفت گزیـده تر نموده از چنین مقصـدی منع نکرده است.

چکیده آنچه تاکنون در این مسأله گفتیم آن که مقاصد تبعی که تابع مقاصد اصلی هستند بر

سه دسته اند:

یک: آنچه تقویت و اسـتوارتر شدن مقاصد اصـلی را اقتضا می کند و رغبت مکلف به آن را افزایش می دهد. تردیدی نیسـت که چنین مقصودی تبعی، خود نیز مقصود شارع است و این که شـخص بخواهـد از آن بـدانچه مشـروع و مقصود اصـلی شارع است برسد موافق قصد شارع و در نتیجه صحیح است.

دو : آنچه عیناً مقتضـی زوال و از میان رفتن مقاصد اصلی شارع است. در این مورد نیز تردیدی وجود ندارد که قصد این گونه از مقاصد تبعی عیناً مخالف مقصود شارع و در نتیجه

به طور مطلق باطل است. در این نوع هیچ تفاوتی میان دو باب عبادات و عادات وجود ندارد.

سه : آنچه تقویت و اسـتوارتر شـدن مقاصد اصـلی را اقتضا نمی کند و در عین حال عیناً مقتضـی نقض و از میان بردن مقاصـد اصـلی شـارع هم نیست. قصـد کردن چنین چیزی درباب عبادات صـحیح نیست، ولی در باب عادات در تأمل و نظر درباره آن مجالی هست؛ کسانی که چنین قصدی را صحیح دانسته اند به این نظر داشته اند که پس از انجامیدن کار به آن مقاصد

تبعی امکان اسـتوارتر کردن و تقویت مقاصد اصـلی شارع نیز هست؛ اما کسانی که چنین قصدی را صـحیح ندانسـته اند به این نظر داشته اند که سبب قراردادن کار برای رسیدن به چنین

مقاصـدی تبعی، مقتضـی تأکیـد و تقـویت مقاصـد اصـلی شـارع نیست و در نـتیجه موافق نظر شـارع و برخوردار از صـحت نیز نخواهد بود.

شایـد گفته شود: اگر چه بر چنین قصدی عنوان «قصد غیر موافق با مقاصد اصـلی شارع صدق می کند، اما عنوان «غیر مخالف با مقاصد اصلی شارع» نیز بر آن صادق است.

اما چنین اشکالی را این گونه می توان پاسخ گفت که گمان مخالفت، غالباً یا در بسیاری از موارد، مقتضی وقوع محظور است و همین خود در عدم مشـروعیت بسنده می کند. از همین روی است که خداوند می فرماید: «وَلا تُمْسِکُوهُنَّ ضِراراً لِتَعْتَدُوا(۱)» یـا «وَ بُعُو لَتُهُنَّ اَحَقُّ بِرَدّهِنَّ فی ذلِکَ اِنْ اَرادُوا اِصْـِلاحاً»(۲) و نیز رسول خـدا صـلی الله علیه و آلهمحلـل و محللَ له را لعن می کند؛ در حالی که

۱- بقره/ ۲۳۱: آنان را به هدف زیان رساندن نگه مدارید تا تجاوز کنید.

۲- بقره/ ۲۲۸: و شوهرانشان به بازگشتن به آنان در آن مدت سزامندترند، اگر که قصد اصلاح داشته باشند.

می دانیم نهی از یک چیز مقتضی ترجیح جهت فساد و نادرستی بر جهت صلاح و درستی آن است. افزون بر این، احتمال زوال فساد در هر صورتی که قرآن از آن نهی کرده است وجود دارد، به این ترتیب که ممکن است کسی زن را در عقد خود نگه دارد و با او خوبی کند، یا به زن طلاق داده خود رجوع کند و به زندگی با او نیز ادامه دهد. از همین جاست که می گوییم:

در باب عادات نیز دیدگاه کسانی که چنین قصدی تبعی را منع می کنند در مقابل دیدگاه دیگر

گزیده تر می نماید، گرچه کردار امام شاطبی چنین به دست می دهد که وی دیدگاه دیگر را بر می گزیند.

یاد آور می شویم آنجا که شخص از کار یا عقد صرفاً به عنوان وسیله ای برای رسیدن به هدفی دیگر - جز آنچه شارع خواسته است - بهره جوید، به گونه ای که به مجرد بر آمدن آن

هدف شخص به مقصد خود رسیده است، این از نوع سوم که اکنون در آن بحث داریم و موضوع اختلاف قرار گرفته است نخواهد بود، همانند بیع نسیه و سلف، یا هبه یا صدقه دادن برای فرار از زکات. در چنین مواردی استفاده از عقد یا کار مشروع به عنوان حیله ای برای

رسیدن به یک هدف دیگر در حقیقت به رفع مقصد اصلی و از میان رفتن آن می انجامد و از همین روی نمی توان آن را از این نوع اخیر، یعنی آنچه مقتضی تقویت و ثبوت و یا رفع مقصد

اصلی شارع نیست، شمرد.

چهار - خودداری از تشریع حکم با وجود مقتضی برای آن؛ این خود دلیلی است بر این که شارع نخواسته چیزی را بر آنچه از پیش وجود داشته بیفزاید. اما اگر شارع چیزی بیفزاید

روشن می شود که آنچه از پیش وجود داشته مخالف قصد شارع است، و بنابر این آنچه شارع تشریع کرده بر آن حکم قبلی وارد می شود و آن را از میان می برد.

برای تبیین بیشتر این دلیل می گوییم: خودداری شارع از تشریع یک حکم دو گونه است:

یکی آن که از صدور حکم خودداری ورزد، بدان دلیل که مقتضی برای چنین حکمی وجود ندارد، و هیچ مسأله ای هم وجود ندارد که تشریع حکم را ایجاب کند، همانند رخدادهایی که پس از رحلت رسول اکرم صلی الله علیه و آله به وقوع پیوست، چه این رخدادها در دوران حیات او هنوز به وقوع نپیوسته بود تا بگوییم وی از صدور حکمی نسبت به آنها خودداری ورزیده است، بلکه این مسایل پس از رحلت او رخ نمود و فقیهان نیازمند آن شدند که در آنها

تأملی کنند و کلیاتی را که در شریعت آمده است بر آنها منطبق سازند.

چیزهایی همانند گردآوردن مصحف و تدوین حدیث، که در دوران حیات رسول

خدا صلی الله علیه و آله نامی از آنها نیست و هیچ مسأله ای نیز در این باره پیش نیامده و هیچ رخدادی هم به وقوع نپیوسته که چنین چیزهایی را ایجاب کند، به این گونه باز می گردد و در آنها، بی هیچ

تردیدی، فروع بر اصول و کلیات موجود در فقه منطبق می گردد و قصد شارع در آنها از آنچه

بیان شد باز شناخته می شود.

دیگر آن که از صدور حکم خودداری ورزد، در حالی که مقتضی مقرر داشتن حکمی درباره یک موضوع خاص زاید بر پیش، وجود داشته است. سکوت و خودداری از صدور حکم در چنین جایی همانند تصریح به این قصد شارع است که بر آنچه وجود دارد نه چیزی افزوده شود و نه چیزی کم. دلیل نیز آن است که چون سببی که تشریع حکم را ایجاب می کند

وجود داشته و به رغم آن شارع حکمی زاید بر آنچه بوده مقرر نکرده این خود تصریحی است بر این که هر چیزی افزون بر آنچه در زمان او وجود داشته بدعتی زاید و با آنچه شارع

قصد کرده مخالف است؛ چه از قصد شارع فهمیده می شود که می بایست در مرز همان چه وجود داشته ایستاد و نه بر آن افزود و نه از آن کاست.

سجده شکر بنابر مذهب مالک از این قبیل است. از مالک - در این باره پرسیدند که برای کسی چیزی پیش می آید که خوشایند و دوست داشتنی است و به همین سبب بر درگاه خداوند سجده شکر می گزارد. مالک گفت: نباید چنین کند. این کار در گذشته میان مردم نبوده

است. گفتند: ابوبکر به هنگام نبرد یمامه و پیروزی در آن، سجده شکر گزارد، آیا چیزی در این باره شنیده ای؟ گفت: من چنین چیزی نشنیده ام و بر این عقیده ام که به ابوبکر دروغ بسته اند.

این از قبیل آن گمراهیی است که کسی چیزی بشنود و آنگاه بگوید این چیزی است که خلاف آن نشنیده ام. گفتند: ما از تو می پرسیم تا رأی تو را در این باره بدانیم و به استناد آن چنین کاری را ردّ کنیم. گفت: اینک چیزی دیگر می گویم که تاکنون از من نشنیده اید: خداوند برای رسول خدا صلی الله علیه و آله و پس از او برای مسلمانان فتحهایی پیش آورد. آیا شنیده اید کسی از آنان چنین کاری کرده باشد؟ اگر چنین چیزی به شما رسیده که این کار در میان مردم رواج داشته و آن را انجام می داده اند و چیزی هم از آنها در مخالفت با آن شنیده نمی شود، می توانید انجام دهید؛ چه، اگر این کار در میان مردم وجود می داشت برای ما نقل می شد؛ چرا که از مسایل مورد ابتلای

مردمان بوده است. اکنون آیا شنیده اید کسی از مسلمانان سجده کرده باشد؟ پس این خود یک

اجماع است. اگر چیزی پیش آمد که نمی شناسی آن را واگذار.(۱)

ابن رشد می گوید:

دلیل مالک بر این که چنین کاری را نه پیامبر انجام می داده و نه مسلمانان پس از او، این است

که اگر چنین کاری انجام شده بود به نقل صحیح به ما می رسید؛ چرا که درست نیست در حالی که مسلمانان به رساندن احکام دین به دیگران فرمان یافته بودندگفته شود، همه آنان

برای نقل نکردن حکمی از احکام دین انگیزه و دلیل داشته اند.

این خود قاعده ای از قواعد است و اسقاط زکات از سبزیها بر پایه آن توجیه می شود، با

وجود این که به استناد عموم حدیث نبوی «فیما سقت السماء و العیون و البعل العشر و فیما

سقی بالنضح نصف العشر»(۲) در آنها نیز زکات واجب است. دلیل این امر [عدم وجوب زکات] نیز آن است که ما نقل نشدن این که پیامبر از این موارد زکات دریافت کرده است را به منزله دلیل صریح می دانیم بر این که در اینها زکات واجب نیست. به همین ترتیب نقل نشدن انجام سجده شکر از سوی پیامبر، خود همانند دلیلی است بر این که سجده شکر وجود ندارد.

گفتنی است مقصود نگارنده از آوردن این مسأله تنها بیان توجیه دیدگاه مالک مبنی بر بدعت بودن سجده شکر است، نه توجیه آن که چنین سجده ای به طور مطلق [و حتی از دیدگاه نگارنده]بدعت می باشد؛ چه احادیث صحیحی در باره سجده شکر از سوی پیامبر صلی الله علیه و آله رسیده، که صاحب منتقی الاخبار آنها را نقل کرده و عنوان «باب سجده الشکر» را برای آنها قرارداده است. شاید این احادیث به مالک نرسیده یا به وی رسیده اما از دیدگاه وی صحیح نبوده است.

برخی در حرام دانستن نکاح محلل و اثبات این که چنین نکاحی بدعت است همین راه را پیموده اند؛ چرا که در دوران پیامبر صلی الله علیه و آله علتی که اقتضا کند به زن و شوهر اجازه چنین کاری

داده شود تا بتوانند بسادگی نزد یکدیگر بر گردند وجود داشت و به همین سبب از آنجا که شارع به رغم وجود این مقتضی و با همه اصرار همسر رفاعه برای بازگشت به نزد شوهر خود، چنین حکمی را تشریع نکرد این خود دلیلی است بر این که نکاح تحلیل نه برای او

۱- این روایت به طریق سماع از اشهب و ابن نافع نقل شده است.

۲- در آنچه از باران یا از چشمه آبیاری شده یا خود ریشه به آب رساننده است یک دهم زکات واجب است و در آنچه به دست آبیاری شده یک بیستم. ر.ك.: سبل السلام، ج ۲، ص ۱۳۲. - م.

جایز بود و نه برای دیگران جایز و مشروع است.

این قاعده ای درست است و اگر مبنا قرار گیرد بر پایه آن، آنچه بدعت است از آنچه بدعت

نیست باز شناخته شود - و البته خداوند خود به حقیقت امور آگاهتر است.

* * *

این پایان نوشتاری است که خداوند درباره این موضوع برای نگارنده میسّر کرد. از خداوند می خواهم این کار را «آن روز که نه مال سود می بخشد و نه فرزند، مگر کسی که با

قلبی سلیم به حضور خداوند آید»(۱) در نامه عملم قرار دهد.

«سپاس و ستایش خداوندی را که ما را راه نمود و اگر هدایتمان نمی کرد هرگز راه نمی یافتیم(۲)». برترین و کاملترین درود و سلام بر سرور و پیامبرمان محمد و اصحاب و پیروان او و همه آنان که او را دوستدارند.

۱- شعراء/ ۸۸ و ۸۹.

۲- اعراف/ ۴۳.

کتابنامه

منابعی که مورد استناد مؤلف یا مترجم قرار گرفته است

آخوند خراسانی ، محمد کاظم(ف.۱۳۲۹ه- .ق)؛

- کفایه الاصول، قم ، موسسه آل البیت، ۱۴۰۵ ه- . ق.

آلوسی، محمود بن عبدالله (۱۲۱۷ - ۱۲۷۰ ه- . ق)؛

- روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، قاهره، مطبعه المنیریه.

ابن اثیر، محمد بن جزری (۵۴۴ - ۶۰۶ ه- . ق)؛

- النهایه فی غریب الحدیث، قم، موسسه اسماعیلیان ، ۱۳۴۶.

ابن تیمیه، تقی الدین احمد (۶۶۱ - ۷۲۸ ه- . ق)؛

- اقامه الدلیل علی ابطال التحلیل.

- علم الحدیث، بیروت، عالم الکتب ، ۱۴۰۵ ه- . ق.

- المجموع للفتاوی.

ابن حجر عسقلانی ، احمد بن علی (۷۷۳ - ۸۵۲ ه- .ق)؛

- بلوغ المرام من جمع ادله الاحکام، قاهره ، ۱۳۵۲ ه- .ق.

- فتح الباری بشرح صحیح البخاری، چاپ خشاب.

ابن حزم، ابومحمد علی بن احمد (۳۸۴ - ۴۵۶ ه- . ق)؛

- المحلی، بیروت، المکتبه التجاریه.

ابن رشد، ابوالولید محمد بن احمد (۵۲۰ - ۵۹۵ ه- . ق)؛

- بدایه المجتهد و نهایه المقتصد، قاهره، مطبعه الاستقامه .

ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله (۳۶۳ - ۴۶۳ ه- . ق)؛

- الانتقاء من فضائل الثلاثه الائمه الفقهاء، بیروت، دارالکتب العلمیه.

ابن عربی، ابوبکر بن محمد (ف. ۵۴۳ ه- . ق)؛

- احکام القرآن، قاهره، حلبی .

ابن قدامه، موفق الدین عبدالله بن احمد (ف. ۶۲۰ ه- .ق) ؛

- المغنی، قاهره، مطبعه الامام.

ابن قیم جوزی، محمد بن ابی بکر (ف ۷۵۱ ه- . ق)؛

- اعلام الموقعین عن رب العالمین، قاهره.

- اغاثه اللهفان من مصاید الشیطان، قاهره، حلبی، ۱۳۸۱ ه- .ق .

ابن کثیر، ابوالفداء اسماعیل بن عمر (۷۰۰ - ۷۷۴ ه- . ق)؛

- تفسیر القرآن العظیم ، مصر، داراحیاء الکتب العربیه.

ابن ماجه، محمد بن یزید قزوینی (ف. ۲۷۳ ه- . ق)؛

- السنن، قاهره، حلبی.

ابن نجیم، زین الدین بن ابراهیم (ف . ۹۷۰ ه- . ق)؛

- الاشباه و النظائر، دمشق، ۱۴۰۳ ه- . ق.

ابن هبیره، یحیی بن محمد (۴۹۹ - ۵۴۰ ه- .ق)؛

- الاشراف علی مذاهب الائمه الاشراف، حلب، ۱۳۶۶ ه- . ق.

ابوحیان، محمد بن یوسف (ف. ۷۴۵ ه- . ق)؛

- البحر المحیط ، بیروت، داراحیاء التراث العربی.

ابوریه، محمود؛

- شیخ المضیره ابوهریره ، قم، دارالذخائر.

ابوزهره، محمد؛

- خاتم پیامبران، ترجمه حسین صابری، مشهد، بنیاد پژوهشهای اسلامی، ۱۳۷۱.

ابویوسف، یعقوب بن ابراهیم (ف. ۱۸۲ ه- . ق)؛

- الخراج ، مطبعه السلفیه.

انصاری، شیخ مرتضی (ف. ۱۲۸۱ ه- . ق)؛

- کتاب المکاسب، خط طاهر خوشنویس.

بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۹۴ - ۲۵۶ ه- . ق)؛

ص:۵۵۳

- الجامع الصحیح (صحیح بخاری)، قاهره، حلبی.
بدرالعینی، محمود بن احمد (۷۶۲ – ۸۵۵ هـ . ق)؛
- عمده القاری بشرح صحیح البخاری ، بیروت، دارالفکر، ۱۳۴۸ هـ .ق.
بیهقی، ابوبکر احمد بن حسین نیشابوری (۳۸۴ – ۴۸۵ هـ . ق)؛
- السنن الکبری.
ترمذی ، محمد بن عیسی (ف. ۲۷۹ هـ . ق)؛
- السنن، قاهره، حلبی.
جابری عربلو ، محسن؛
- فرهنگ اصطلاحات فقه اسلامی، تهران؛ امیر کبیر، ۱۳۶۲.
جبعی عاملی ، زین العابدین (۹۱۱ – ۹۶۵ هـ . ق)؛
- الدرایه فی مصطلح الحدیث، نجف، مطبعه نعمان.
- الروضه البهیه فی شرح اللمعه الدمشقیه، نجف، جامعه النجف الدینیه، ۱۳۹۸ هـ .ق.
جرجانی، علی بن محمد (۱۳۳۹ – ۱۴۱۳ م.)؛
- التعریفات، قاهره، ۱۳۰۶ هـ . ق.
جزیری، عبدالرحمن (۱۸۸۲ – ۱۹۴۱ م.)؛
- الفقه علی المذاهب الاربعه، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۰۶ هـ . ق.
جمال الدین، مصطفی (و. ۱۹۲۷)؛
- البحث النحوی عند الاصولیین، قم، دارالهجره، ۱۴۰۵ هـ .ق.
جناتی، محمد ابراهیم؛
- منابع اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی، تهران، موسسه کیهان، ۱۳۷۰.

حکیم، محمد تقی (و. ۱۳۲۵ ه- .ق)؛

- الاصول العامه للفقه المقارن، قم، موسسه آل البیت، افست از روی چاپ دوم ۱۹۷۹ م.

حلی، ابوالقاسم نجم الدین جعفر بن حسن (۶۰۲ - ۶۷۲ ه- . ق)؛

- شرائع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام، قم، دارالهدی، افست از روی نسخه مؤسسه

الوفاء، ۱۴۰۳ ه- . ق.

خطابی ، ابوسلیمان حمد بن محمد (۳۱۹ - ۳۸۸ ه- . ق)؛

- معالم السنن.

خطیب بغدادی، ابوبکر احمد بن علی (ف . ۶۴۳ ه- .ق)؛

- تاریخ بغداد، بیروت، دارالکتب العلمیه.

ص:۵۵۴

- الفقه و المتفقه.

خمینی (امام)، روح الله (ف. ۱۳۶۸)؛

- کتاب البیع ، قم، اسماعیلیان.

- کتاب المکاسب ، ۱۳۸۱ ه- .ق.

رازی ، ابن ابی حاتم (۲۴۰ - ۳۲۷ ه- . ق)؛

- الجرح و التعدیل، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۹۵۲ م.

راضی، حسین؛

- سبیل النجاه فی تتمه المراجعات ، چاپ شده به همراه مراجعات، بیروت، ۱۴۰۲ ه- .ق.

راغب اصفهانی، ابوالقاسم علی بن محمد (ف. ۵۰۲ ه- . ق)؛

- الذریعه الی مکارم الشریعه.

- المفردات فی غریب القرآن، تهران، دفتر نشر کتاب.

زلمی، مصطفی ابراهیم؛

- خاستگاههای اختلاف در فقه مذاهب، ترجمه حسین صابری، مشهد، بنیاد. پژوهشهای اسلامی، ۱۳۷۵.

زمخشری، ابوالقاسم محمود بن عمر (ف. ۵۳۸ ه- . ق)؛

- الکشاف عن حقائق التنزیل، قاهره، ۱۳۵۴ ه- .ق.

سبحانی، جعفر؛

- تهذیب الاصول (تقریرات اصول امام خمینی)، قم ،موسسه النشر الاسلامی، ۱۳۶۳.

سهیلی، عبدالرحمن بن عبدالله (ف. ۵۸۱ ه- .ق)؛

- الروض الانف.

سیدرضی، ابوالحسن محمد بن حسن (۳۵۹ - ۴۰۶ ه- . ق)؛

- نهج البلاغه،با مقدمه صبحی صالح .

سیوری، جمال الدین بن مقداد (ف. ۷۲۶ ه- .ق)؛

- کنز العرفان فی فقه القرآن، تهران، مکتبه الجعفریه، ۱۳۸۵ ه- .ق.

سیوطی،جلال الدین عبدالرحمن بن ابی بکر (ف. ۹۱۱ ه- .ق)؛

- الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ ه- .ق.

شاطبی، ابواسحاق ابراهیم (ف. ۷۹۰ ه-. ق)؛

- الموافقات.

شافعی، محمد بن ادریس (۱۵۰ - ۲۰۴ ه- .ق)؛

ص:۵۵۵

- الام، چاپ بولاق.

شرف الدين موسوى، عبدالحسين (ف. ١٣٧٧ ه‍ - . ق)؛

- المراجعات ، بيروت، ١۴٠٢ ه‍ - . ق.

شوكانى، محمد بن على (١١٧٣ - ١٢۵٠ ه‍ - . ق)؛

- نيل الاوطار من احاديث سيد الاخبار، مصر، حلبى.

شيرازى، سيد محمد؛

- الوصول الى كفايه الاصول، قم، دارالايمان، ١۴٠۶ ه‍ - .ق.

- ايصال الطالب الى المكاسب، تهران، موسه اعلمى، ١٣۶٨ ه‍ - .ق.

صالح، صبحى؛

- علوم الحديث و مصطلحه، دمشق، جامعه دمشق، ١٩۵٩ م.

صنعانى، محمد بن اسماعيل (١٠٩٩ - ١١٨٢ ه‍ - . ق)؛

- سبل السلام، بيروت، داراحياء التراث العربى، ١٩۶٠ م.

طباطبايى، محمد حسين (ف. ١۴٠٢ ه‍ - . ق)؛

- الميزان فى تفسير القرآن، قم، انتشارات جامعه مدرسين.

طبرى، ابوجعفر محمد بن جرير (ف. ٣١٠ ه‍ - . ق)؛

- جامع البيان فى تأويل القرآن ، بيروت، ١۴٠۶ ه‍ - . ق.

طريحى، فخرالدين بن محمد (ف. ١٠٨۵ ه‍ - . ق)؛

- مجمع البحرين، انتشارات مرتضوى، ١٣۶٢.

طوسى، محمد بن حسن (ف. ۴۶٠ ه‍ - .ق)؛

- الخلاف، قم، جامعه المدرسين، ١۴٠٧ ه‍ - . ق.

- المبسوط فی فقه الامامیه، تهران، المکتبه المرتضویه.

عبده، محمد (۱۸۴۹ - ۱۹۰۵ ه- . ق)؛

- المنار، قاهره.

فخررازی، ابوعبدالله محمد بن عمر (۵۴۴ - ۶۰۶ ه- . ق)؛

- التفسیر الکبیر، بیروت، داراحیاء التراث العربی.

فیروز آبادی، ابوطاهر محمد بن یعقوب (۷۲۹ - ۸۱۷ ه- . ق)؛

- القاموس المحیط ، بیروت، الموسسه العربیه للطباعه و النشر.

فیومی، احمد بن محمد (ف. ۷۷۰ ه- . ق)؛

- المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر، ۱۹۲۹ م.

ص:۵۵۶

قرافی مالکی، شهاب الدین احمد (ف. ۶۸۴ هـ. ق)؛

– انوار البروق فی انواع الفروق.

قرطبی، محمد بن احمد انصاری (ف. ۶۷۱ هـ. ق)؛

– الجامع لاحکام القرآن، قاهره، ۱۳۵۸ هـ. ق.

قلعه چی، محمد رواس؛ قتیبی، حامد صادق؛

– معجم لغه الفقهاء، بیروت، دارالنفائس، ۱۴۰۸ هـ. ق.

کاظمی، محمد علی؛

– فوائد الاصول (تقریرات اصول آیه الله نائینی)، قم، موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۴ هـ. ق.

کوثری ، محمد زاهد (۱۸۷۹ – ۱۹۰۵ م.)؛

– تأنیب الخطیب .

– زغل العلم و الطلب .

ماوردی، ابوالحسن علی بن محمد (۳۶۴ – ۴۵۰ هـ. ق)؛

– الاحکام السلطانیه، قم، دفتر تبلیغات اسلامی .

المجلس الاعلی للشوون الاسلامیه؛

– موسوعه الفقه الاسلامی، قاهره.

مدیرشانه چی، کاظم؛

– علم الحدیث، قم، انتشارات جامعه مدرسین، ۱۳۷۰.

مظفر، محمد رضا (۱۹۰۴ – ۱۹۶۴ م.)؛

– اصول الفقه، نشر دانش اسلامی، ۱۴۰۵ هـ. ق.

مغنیه، محمد جواد؛

- علم اصول الفقه فی ثوبه الجدید، قم، مکتبه الزهراء، ۱۹۸۰م.

- الفقه علی المذاهب الخمسه ، ۱۴۰۲ ه-. ق.

- فقه الامام جعفر الصادق، بیروت، دارالجواد، ۱۹۸۴ م.

منتظری، حسین علی؛

- کتاب الزکاه ، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۴ ه-. ق.

یعقوب امیل و همکاران؛

- قاموس المصطلحات اللغویه و الادبیه ، بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۹۸۷ م.

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ.ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان -خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹